

Ensayos sobre biopolítica

Excesos de vida

Gilles Deleuze / Michel Foucault
Antonio Negri / Slavoj Žižek
Giorgio Agamben

Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.)

PAIDÓS ESPACIOS DEL SABER 67

Ensayos sobre biopolítica

Espacios del Saber

últimos títulos publicados

36. M. Jay, *Campos de fuerza.*
37. S. Amin, *Más allá del capitalismo senil.*
38. P. Virno, *Palabras con palabras.*
39. A. Negri, *Job, la fuerza del esclavo.*
40. I. Lewkowicz, *Pensar sin Estado.*
41. M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico.*
42. S. Žižek, *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires.*
43. M. Plotkin y F. Neiburg, *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina.*
44. P. Ricoeur, *Sobre la traducción.*
45. E. Grüner, *La cosa política o el acecho de lo Real.*
46. S. Žižek, *El títere y el enano.*
47. E. Carrió y D. Maffía, *Búsquedas de sentido para una nueva política.*
48. P. Furbank, *Un placer inconfesable.*
49. D. Wechsler y Y. Aznar (comps.), *La memoria compartida. España y la Argentina en la construcción de un imaginario cultural.*
50. G. García, *El psicoanálisis y los debates culturales.*
51. A. Giunta y L. Malosetti Costa, *Arte de posguerra. Jorge Romero Brest y la revista "Ver y Estimar".*
52. L. Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo.*
53. A. Negri y G. Cocco, *GlobAL.*
54. H. Bhabha y J.T. Mitchell (eds.), *Edward Said: Continuando la conversación*
55. J. Copjec, *El sexo y la eutanasia de la razón.*
56. W. Bongers y T. Olbrich (comps.), *Literatura, cultura, enfermedad.*
57. J. Butler, *Vida precaria.*
58. O. Mongin, *La condición urbana.*
59. M. Carman, *Las trampas de la cultura.*
60. E. Morin, *Breve historia de la barbarie en Occidente.*
61. E. Giannetti, *¿Vicios privados, beneficios públicos?*
62. T. Todorov, *Introducción a la literatura fantástica.*
63. P. Engel y R. Rorty, *¿Para qué sirve la verdad?*
64. D. Scavino, *La filosofía actual.*
65. M. Franco y F. Levín (comps.), *Historia reciente.*
66. E. Wizisla, *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad.*
67. G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida.*

Gabriel Giorgi
Fermín Rodríguez
(compiladores)

Ensayos sobre biopolítica

Excesos de vida


PAIDÓS
Buenos Aires - Barcelona - México

Caps. 1 y 2: Trad. de Fermín Rodríguez
Cap. 3: Trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro
Cap. 4: Trad. de Javier Ferreira y Gabriel Giorgi
Cap. 5: Trad. de Gabriel Giorgi
Cap. 6: Trad. de Ángel Gabilondo

Foucault, Michel
Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida : Michel Foucault ; Gilles Deleuze ; Slavoj Žižek ; compilado por Fermín Rodríguez y Gabriel Giorgi. - 1a ed. - Buenos Aires : Paidós, 2007.
224 p. ; 21x13 cm. - (Espacios del Saber)

ISBN 978-950-12-6567-5

1. Filosofía Política. I. Deleuze, Gilles II. Žižek, Slavoj III. Rodríguez, Fermín, comp. IV. Giorgi, Gabriel, comp. V. Título
CDD 320.01

Cubierta de Gustavo Macri

1ª edición, 2007

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS, Santiago del Estero 338, Lanús, en julio de 2007.

Tirada: 2.000 ejemplares

ISBN 978-950-12-6567-5

Índice

Prólogo

El umbral biopolítico

Parece paradójico que hoy sea la vida y no la muerte del hombre lo que arroja al pensamiento más allá de lo humano. En efecto, en los debates contemporáneos que tienen por objeto al ser vivo y al núcleo biológico de lo humano como especie, la vida nombra un campo de conceptos y de prácticas no dominado por el hombre como categoría ordenadora de la experiencia. La vida se ha vuelto el más allá de la subjetividad, lo que viene a exceder los límites del sujeto individual, a arrancarlo del campo de la experiencia, a dislocar el campo de su conciencia, a vaciar su interioridad, a tensar violentamente su lenguaje, a reorganizar sus políticas, a reconfigurar sus modos de producción.

Fue Foucault, como sabemos, quien trazó por primera vez la ecuación entre modernidad y biopoder: «Durante milenios –escribe en el ya célebre pasaje de la *Historia de la sexualidad*–, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente, y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente».[1] En su análisis del

1. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1984, pág. 173.

poder disciplinario, Foucault descubre que las técnicas de sujeción y de normalización de las que surge el individuo moderno tienen como punto de aplicación primordial el cuerpo: es alrededor de la salud, la sexualidad, la herencia biológica o racial, la higiene, los modos de relación y de conducta con el propio cuerpo, que las técnicas de individuación constituyen a los sujetos y los distribuyen en el mapa definitorio de lo normal y lo anormal, de la peligrosidad criminal, de la enfermedad y la salud. Es, pues, a partir del umbral de lo biológico, en esa zona entre lo biológico y lo social, que las tecnologías modernas intervienen y colonizan, de un modo nuevo, aquello que el mundo clásico reservaba a la esfera de lo doméstico y de lo privado –la esfera del *oikos*–. El cuerpo y la vida, el cuerpo como instanciación del ser viviente del hombre, se tornan materia política: de esa materia está hecho el «individuo moderno» de Foucault.

Pero ese ser viviente, vuelto objeto de tecnologías de normalización e individuación, es también el umbral que amenaza y resiste esos mismos dispositivos de sujeción: si el individuo coincide con su cuerpo, si el biopoder superpone los mecanismos de control con la inmanencia de lo vivo, ese mismo cuerpo y ese mismo ser viviente se pueden tornar línea de desfiguración, de anomalía y de resistencia contra las producciones normativas de subjetividad y comunidad. El cuerpo, vuelto sede y fundamento del individuo disciplinado, se vuelve dimensión de búsquedas y experimentos incesantes, en los que la transparencia de la persona deja lugar a la opacidad de la carne, del sexo, de la enfermedad, de la potencia (opacidad de la que el marqués de Sade dejará el testimonio al mismo tiempo temprano y definitivo: una nueva infinitud del cuerpo). Las sociedades, vueltas población (al decir de Foucault en «La "gubernamentalidad"»: «conjunto de seres vivos»[2]), inscriben nuevas líneas de lo político, haciendo de

2. En este volumen, pág. 187 y ss.

la salud, el hambre, la seguridad, la higiene, los «estilos de vida», una instancia de permanente lucha, intervención y politización (recientemente, por ejemplo, fue la «calidad de vida», esa fórmula clave de la era neoliberal, la que transformó los imaginarios de la «vida digna» por oposición a una vida sin cualificaciones, sin valor, sin *calidad*). El hombre, definido en su ser biológico, tendrá que ser sistemáticamente diferenciado del animal y de la "mera" vida orgánica, cuya contigüidad amenaza toda definición estable y ahistórica de humanidad o de naturaleza humana. En todo caso, esa vida que, en la formulación foucaultiana del biopoder, emerge como legitimación y objeto de la modernidad política –en su doble articulación entre el individuo y la población–, emerge también como instanciación de lo monstruoso, lo animalizado, lo impersonal, lo inhumano; como fuerza que atraviesa las construcciones normativas del individuo y de lo humano, y que las amenaza con su pura potencia de devenir y de alteración –como dirá Deleuze, su «pura virtualidad»–. Allí donde Foucault descubrió el umbral en el que las tecnologías biopolíticas hacen individuos y constituyen las poblaciones, se anuncia también aquello que resiste, altera, muta esos regímenes normativos: la vida emerge como desafío y exceso de lo que nos constituye como «humanos» socialmente legibles y políticamente reconocibles.

Es ese desafío y ese exceso el que recorre los ensayos reunidos en el libro. Una de las preguntas que atraviesa estos artículos, en la heterogeneidad de sus propuestas y de sus registros, es ¿cómo deshacer, cómo resistir los mecanismos de inscripción y sujeción de lo vivo a ese poder que, reclamándose defensor de los cuerpos y de las poblaciones en su salud y en su potencia, los sujeta a mecanismos violentamente normalizadores, los interviene con una intensidad sin precedentes, los codifica bajo el signo del capital y la productividad, legitimando así las más persistentes violencias y las guerras y genocidios más atroces? ¿Cómo pensar categorías, prácticas, estrategias que, sin denegar la constitución

política de los cuerpos, nos permitan imaginar y articular nuevos dominios de autonomía y de subjetivación, tanto como modos alternativos de relación con lo vivo? ¿Cuál es el lugar del arte y de la literatura en esas exploraciones? Los tres primeros artículos trazan una constelación fundamental para pensar la biopolítica. Este primer tramo reúne un texto de Giorgio Agamben —«La inmanencia absoluta»— junto con los dos textos en los que se origina, y a los que, de distintas maneras, lee: «La inmanencia: una vida...», de Gilles Deleuze, y «La vida: la experiencia y la ciencia», de Michel Foucault. Partiendo de la «singular coincidencia» de que estos últimos textos publicados por Deleuze y por Foucault antes de morir trabajen el concepto de vida, Agamben deriva «la enunciación de una herencia que concierne de manera inequívoca a la filosofía que viene».[3] Dicha filosofía, señala el pensador italiano, deberá repensar categorías fundantes del pensamiento occidental: «En esta nueva dimensión, ya no tendrá mucho sentido distinguir no sólo entre vida orgánica y vida animal, sino también entre vida biológica y vida contemplativa, entre vida desnuda y vida de la mente».[4] Ésta es la significación decisiva de la definición deleuzeana de la vida como pura virtualidad y como potencia indeterminada: la de poner en suspenso las distribuciones jerárquicas y las distinciones normativas que el biopoder produce sobre la variación infinita de lo viviente. Por su lado, cuando Foucault define la vida como posibilidad de error y capacidad de desvío, abre un espacio más allá de toda apropiación por parte del *cogito* y de la experiencia vivida, un espacio no-subjetivo, a-personal en el que la centralidad del «yo» como instancia ordenadora de la experiencia es puesta en cuestión. En ambos casos, la vida emerge como umbral de extrañeza y anomalía respecto de los modos normativos de lo individual y de lo humano.

3. En este volumen, pág. 59.
4. En este volumen, pág. 91.

Los tres textos restantes complementan, a veces de manera polémica, estas intervenciones. Antonio Negri reinscribe la herencia deleuzeana del umbral biopolítico como descubrimiento de la potencia –potencia definida ahora como posibilidad revolucionaria–. En «El monstruo político. Vida desnuda y potencia», Negri opone su noción de «monstruo político» –pura afirmación de la virtualidad creadora y resistencia a las capturas del biopoder– al concepto de «vida desnuda» de Agamben, en el que lee una fantasmagoría ideológica que vacía los cuerpos y la vida de su potencia y su capacidad afirmativa. El «monstruo político» es otro de los nombres para la multitud, esa multiplicidad anárquica y viviente sin forma ni jerarquía que esquiva la trascendencia de un poder molar y totalizante. Si el monstruo (bio)político de Negri condensa y expande –a través del trabajo creativo y la cooperación– la potencia virtual de lo viviente, es porque resiste a la voluntad de dominio de unos poderes que no sólo buscan absorber la producción de la multitud, sino que se afirman a través de los modos de reproducción de la vida: el poder occidental –Negri lo retrotrae hasta los mismos griegos– es un poder eugenésico, que «hace» la vida y los cuerpos de acuerdo a principios de selección y distribución jerárquica de una humanidad normativa frente a la cual toda resistencia, desvío o error sólo puede emerger como monstruo. El monstruo es, entonces, la potencia de ese cuerpo colectivo que desborda y altera los principios eugenésicos en torno a los cuales Occidente habría constituido y definido lo «humano». Eugenesia y capitalismo se leen en continuidad, como modos de dominio que usurpan la inmanencia monstruosa de la vida; el proceso abierto en la segunda mitad del siglo XX, que Negri llama «posmoderno», permite pensar una rearticulación radical de esa tradición, dado que es el momento en el que el monstruo puede reapropiar su potencia y articularla con nuevos modos afectivos, tecnológicos y sociales más allá del control capitalista y/o eugenésico –esto es, en los límites de

lo «humano» tal y como se ha venido constituyendo a través de las tecnologías de la vida en Occidente–.

Tal vez Negri sea el mejor exponente de la lógica deleuzeana del devenir como un flujo creador y productor de lo real. Pero hay otro Deleuze, otra lógica y otra práctica política atrapada entre sus líneas, sostiene Slavoj Žižek en *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y sus efectos*, inexploradas por las lecturas «minorizantes» de Deleuze. Se trata de una concepción alternativa a la concepción de lo virtual como el lugar del devenir productivo que genera la realidad constituida. Más cerca de Lacan, Žižek encuentra en Deleuze una lógica del sentido-acontecimiento en la que lo virtual se produce a partir de lo actual. Neutra y estéril, efecto antes que causa de mezclas materiales de los cuerpos, la vida es un exceso transpuesto a un estado virtual, una reserva incorporal de entidades inmanentes que esperan ser realizadas, en permanente exceso sobre los cuerpos que, al encarnarla, la empobrecen o traicionan.

La serie de ensayos se cierra con el ya clásico texto de Michel Foucault sobre la gubernamentalidad. Se trata de la lección de febrero de 1978 del seminario *Seguridad, territorio, población* en el Collège de France, donde Foucault introduce la noción de un «arte de gobernar» como tecnología irreductible al Estado y a sus aparatos jurídicos y disciplinarios, y coextensiva a la aparición de la policía como gestión no sólo de la conducta de los individuos sino de las condiciones de vida de la población. Poder disciplinario y gubernamentalidad son, en Foucault, las articulaciones en las que se realiza el «umbral de modernidad biológica» que hace de la vida la instancia de gestión y de normalización de nuevos poderes. En este sentido, es interesante leer «La "gubernamentalidad"» junto a «La vida: la experiencia y la ciencia», porque contra (y a través) del *management* de la vida del «arte de gobernar», la noción de vida como *error* del último Foucault adquiere un sentido afirmativo. En relación con ese desvío que no es ni individual ni colectivo, ni propio ni

público, eso que es común sin ser comunitario, eso que «es» el cuerpo pero que al mismo tiempo lo excede, esa virtualidad en la actualidad de lo viviente, se hace posible pensar e imaginar modos alternativos de prácticas políticas y de experiencias éticas y estéticas. En este sentido, vale recordar el significado al mismo tiempo ético y político que Foucault asignaba a su indagación sobre las técnicas de subjetivación que estudió en el mundo helénico y romano. Como enseñaba en *Hermenéutica del sujeto*, esa «relación consigo mismo» será el canal conductor del nuevo arte de gobernar, y al mismo tiempo, su línea de resistencia y desvío, «si se acepta que no existe otro punto de apoyo, primero y último, de resistencia al poder político que el que se encuentra en la relación de uno consigo mismo».[5]

Más allá de lo humano

Los textos de *Ensayos sobre biopolítica* piensan la vida más allá de lo humano, en los límites siempre inestables –siempre políticos, en tanto instancia de dominación y de lucha– entre lo humano y lo animal, lo monstruoso, lo impersonal y a-subjetivo, mostrando cómo se elabora históricamente la frontera porosa que separa el campo de la vida humana de sus «otros». Son textos que enseñan las dificultades de hablar de *la* vida como de un ser definido –la vida como una materia inerte, densa y húmeda–; o como umbral indiferenciado y principio activo e inmaterial de autoconservación del organismo; o, según el vitalismo de Bichat, como «el conjunto de funciones que resisten a la muerte».[6] La vida no es una fuerza

5. Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, trad. Fernando Álvarez-Uría, La Plata, Editorial Altamira, 1997, pág. 81.
6. Citado por Georges Canguilhem, *A Vital Racionalist. Selected Writing*, ed. François Delaporte, Nueva York, Zone Books, 1994, pág. 69.

de animación o un principio metafísico de «vitalización», diferente de la dimensión de nuestros cuerpos, que actúa como fundamento por detrás de lo viviente, en oposición a la muerte y a la corrupción. En «La inmanencia: una vida...», Deleuze la encuentra manifestándose en un doble límite: en el ocaso de la vida de un individuo (el personaje agonizante de una novela de Dickens) o en el umbral de la vida individual (los niños muy pequeños antes de adquirir rasgos subjetivos que los individualicen). Entre el nacimiento y la muerte, se trata en ambos casos de una vida impersonal, pre-personal, a-subjetiva, despojada de atributos, no plegada todavía en el adentro y el afuera de un sujeto y un objeto; una fuerza que emerge como singularidad indefinida según una indefinición que se refiere a modos de lo no-formado, a lo que más que cerrarse en una «forma» total, afirma su apertura al devenir, a lo virtual... No vamos a hablar entonces de *la* vida definida de alguien viviente o de algo vivido, como si la vida fuera un atributo que un individuo determinado posee y puede perder. Se trata, entonces, de pensar y de inventar los modos en que nuestras subjetividades, nuestras «formas de vida» expresan, sin reducirla, esa pura potencia, esa «pura inmanencia» de *una* vida: cómo encontramos la singularidad de lo viviente en su indefinición, más allá de nuestras identidades y del «individuo». Ni general ni atribuida, *una* vida es singular, impersonal e indefinida, y se mantiene en un plano anterior a la división sujeto-objeto. *Una* vida no tiene relación con nada afuera de ella misma. No se trata de la vida de alguien, sino un flujo de pura vida despojada de su soporte humano que a la manera de una última ola en los límites del mar, borra de la arena el rostro del hombre, llevándose, en su reflujo, percepciones y afectos flotantes impersonales que ya no pertenecen a nadie.

Alguna vez fue el estructuralismo, en debate con el existencialismo, el que arrancó el pensamiento del campo de lo humano y de la vida de la conciencia en general. Para el estructuralismo, la vida se nos escapa desde el momento que

comenzamos a hablar. Hablar es antinatural, en el sentido de que inscribe nuestro cuerpo biológico –el plano instintivo e indiferenciado de la necesidad vital naturalmente colmada– en el campo de la cultura y de la ley. La palabra es la muerte tanto de la cosa viva como del que habla, su asesinato diferido. Cuando hablamos, perdemos la plenitud de una presencia inmediata. Pero perdemos lo que nunca tuvimos, por eso tenemos que imaginarnos que alguna vez la cosa estuvo presente para ir detrás de ella y recuperarla en una representación o en una promesa aplazada de goce. Lo mismo vale para la subjetividad: «yo» no soy otra cosa que una fantasía de presencia detrás de la significación, necesariamente perdida desde el momento en que estamos sujetos a un sistema de signos. Por eso todo discurso tiene la estructura del deseo, porque le falta algo que tiene que articularse en el orden del lenguaje y de la diferencia negativa.[7] No decimos lo que queremos; queremos lo que decimos en un lenguaje que recibimos ya hecho según un contrato sellado en lo que Lacan, en su primera enseñanza, llamaba «Otro». Desde el momento que hablamos, la presencia viva del objeto está proscripta por un orden simbólico que sofoca y corta el continuo de la vida y nos priva de un objeto original que viaja y se pierde en las diferencias del lenguaje.

Para el estructuralismo, la vida es un campo indiferenciado e inerte que se diferencia o se estructura ya no cuando alguien se pone a pensar conceptualmente como en la edad clásica, sino, más modernamente, cuando alguien se pone a hablar en general –como si la vida fuera una materia inerte a la que hay que darle forma o sentido–. Así, el supuesto anti-humanismo estructuralista –la vieja cuestión de la muerte del sujeto– deja todavía en pie lo humano bajo la forma de un sistema de significación o una estructura que introduce la diferencia en

7. Seguimos a Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, Crows Nest, Allen & Unwi, 2002, pág. 20.

la masa amorfa, indiferenciada, pre-lingüística, de un real inalcanzable o perdido. La diferencia, la posibilidad de representar o de hablar de las cosas, se funda todavía en una forma de subjetividad: el sujeto que habla, el sujeto de la cultura en general. ¿Qué importa que el objeto ya no lo ponga una conciencia sino la estructura del lenguaje? En cualquier caso, no salimos del universo de la representación organizado por la relación sujeto-objeto: por un lado, un sujeto de la representación; por el otro, una materia nuda e inerte.

Mientras que el pensamiento clásico encuentra en el mundo cosas diferentes que se parecen sobre un fondo de semejanzas, el estructuralismo impone en el mundo un sistema de significantes que diferencian la vida en identidades específicas. La diferencia estructuralista trabaja negativamente en relación a un real indiferenciado e inalcanzable, afuera del lenguaje o de la razón. ¿Pero qué ocurriría si la diferencia no estuviera localizada en lo humano; si además de diferencias lingüísticas hubiera múltiples series de diferencias imperceptibles trabajando en lo real, más pequeñas que las diferencias que ponen los sentidos, la conciencia o el lenguaje? ¿Y si no hubiera ninguna instancia –sujeto hablante, cultura en general– diferenciando la vida desde afuera, porque la vida es ya diferencia, movimiento, devenir, potencia virtual, poder de cambio?[8]

8. Ver Gilles Deleuze, "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", en *Historia de la filosofía*, vol. IV, ed. por François Châtelet, Madrid, Espasa Calpe, 1984, págs. 565-599. Para el análisis de la crítica de Deleuze al estructuralismo, ver Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid, Cátedra, 1988; Dardo Scavino, *Nomadología. Una lectura de Deleuze*, Buenos Aires, Ediciones del Fresno, 1991; Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, Crows Nest, Allen & Unwi, 2002, pág. 20 y ss.

La diferencia positiva: Deleuze, *una* vida

Al igual que el estructuralismo, Deleuze piensa a partir de la diferencia, no de la identidad. Pero en su concepción, la diferencia no está ecualizada por una oposición. No es lo diverso, no es una falta de similaridad entre dos cosas, sino aquello por lo que lo dado es dado como oposición o como diverso. Cualquier oposición supone una disparidad, una divergencia, una diferenciación de fondo, «un hormigueo de diferencias, un pluralismo de las diferencias libres, salvajes o no domesticadas, un espacio y un tiempo propiamente diferenciales, originales, que persisten por encima de las simplificaciones del límite o la oposición».[9] Se trata de una diferencia sin conceptos, una diferencia en sí que se resiste a la especificación conceptual, por la que lo diferente se relaciona con lo diferente antes que ser reconducido hacia lo Mismo por un acto de representación.

No se trata de una diferencia impuesta a la vida, encerrada en los límites de lo «humano», sino una diferencia positiva y productiva que está en la vida, una vida que es diferencial en sí misma y que se diferencia a partir de sí misma. «Todo lo que ocurre y aparece es correlativo de órdenes diferenciales: diferencias de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencia, *diferencia de intensidad*».[10] La diferencia es inhumana y está en lo real, no en lo simbólico ni en las ilusiones de lo imaginario. Tampoco puede ser sentida, porque no se

9. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988, pág. 110. Ver también "Platón y el simulacro", en *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989. Acerca de su concepción de la diferencia y de un pensamiento inmanente de lo múltiple en Deleuze, ver, entre otros, Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, París, Payot & Rivages, 1993; Alain Badiou, *Deleuze: el clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997; Keith Ansell Pearson, *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, Londres, Nueva York, Routledge, 1999; Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Nueva York, Continuum, 2002.

10. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, ob. cit., pág. 357.

trata de una oposición dada en lo sensible. Una vez que dejamos de buscar la diferencia en el lenguaje o en la conciencia, dejamos de pensar la vida como un afuera indiferenciado y amorfo. Las diferencias del lenguaje o de la cultura siempre son más pobres que las diferencias de la vida, el elemento de la intensidad como pura diferencia en sí que se multiplica al infinito según pendientes de diferenciación genética, biológica, química, psíquica, matemático-física, sociológicas, lingüísticas, etc.

La vida como acontecimiento vive de autodiferenciarse, del cambio y el devenir. Más que oposiciones excluyentes (sujeto-objeto, adentro-afuera, conciencia-mundo, hombre-mujer, pasado-presente, animal-humano), lo que pasa entre dos cuerpos –y entre los cuerpos y los lenguajes– es una marea de diferencias subliminales, una declinación infinitesimal de puntos intermedios, diagonales y desvíos que desbordan los límites de nuestra percepción tanto como las divisiones estabilizadas y convencionales del lenguaje, los límites y las territorializaciones de la cultura.

De una diferencia (negativa) entre dos términos dados, pasamos a una concepción positiva de la diferencia, entendida como un proceso abierto de permanente diferenciación liberado de su referencia a un fundamento o a un fin último. La vida no necesita ser diferenciada a partir de alguna instancia exterior privilegiada que la trascienda, porque la vida es un estado de devenir o diferenciación constante, de cambio y metamorfosis, el estado libre y salvaje de la diferencia pura. Tal es el «plano de inmanencia» que trata de trazar Deleuze para salir del plano de la representación. Se trata de pensar las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero lo trascendental no es aquí una red de conceptos o de diferencias del lenguaje que estructuran el flujo de datos empíricos según la lógica de la representación. Salvaje y poderoso, el paradójico «empirismo trascendental» que presenta Deleuze es un campo infinitamente más rico que la realidad y que las imágenes que nos formamos de ella. La inmanencia no es

otra cosa que esta fidelidad de la vida a sí misma, una vida que se deshace de la trascendencia del sujeto tanto como del objeto. «No es inmanencia de la vida» –aclara Deleuze–, «sino que lo inmanente es en sí mismo una vida... la inmanencia no es inmanencia de ninguna otra cosa que de sí misma» («La inmanencia: una vida...»).[11]

Tendemos a pensar la diferencia, la vida, el cambio o el devenir como la diferencia, la vida, el cambio o el devenir *de un ser*. Partimos de la ilusión de un sujeto preexistente, inmóvil y estable al que se le atribuye la vida, el cambio o la diferencia. Pero si invertimos el orden y partimos de un *devenir sin ser* (no de un ser que deviene), de un flujo abierto y caótico de puro cambio completamente despojado de su soporte humano o de su sustancia corporal, permanecemos fieles a la inmanencia de una vida impersonal que sólo secundariamente se atribuye a entidades positivas por medio de un acto de reducción o de síntesis que codifica la proliferación de diferencias.

Pero siempre se puede invocar un trascendente que caiga fuera del plano de inmanencia –previene Deleuze–, un efecto que salta afuera de la vida y se apropia del proceso según una lógica de la desaparición del proceso bajo el producto. Así, «la trascendencia es siempre un producto de la inmanencia»;[12] un efecto y no el origen de lo que pasa; una ilusión del pensamiento que se pone afuera de la diferencia y se atribuye el proceso como origen o fundamento. Hay una producción histórica, obliterada, de un plano de trascendencia que se funda en la inmanencia y se desprende de ella, reaccionando contra el proceso que la genera. El «hombre» o la «humanidad» son imágenes que sobrevuelan la vida y arrojan afuera del campo de lo humano lo que no repite ni se ajusta a una norma homogénea de representación, codificando el campo

11. En este volumen, pág. 37.
12. En este volumen, pág. 39.

de las diferencia inhumanas, organizando el caos a partir de un poder diferenciador que cualifica la vida, decidiendo qué vidas merecen ser vividas o qué muertes no valen la pena.

Una vida: la realidad de lo virtual

La vida no puede fijarse en una descripción que inmovilice su poder de cambio y devenir. O en otras palabras, la vida no se define por lo que es, sino por lo que puede ser, por el poder de un cuerpo de afectar y ser afectado, de multiplicar sus conexiones, de crear nuevas relaciones, de aumentar su capacidad de actuar. Definir un cuerpo a partir del verbo «ser» supone separarlo de lo que puede y ajustarlo a una imagen o a una identidad ya determinada (o teleológica) que domina al conjunto en función de cierto resultado, que opera una codificación en relación a una norma. Y lo que un cuerpo es capaz de hacer no puede definirse de antemano: depende de sus encuentros y conexiones con otras líneas de devenir donde lo que se actualiza es sólo una porción de sus poderes. Una vida deviene junto a otras produciendo relaciones, afirmando diferencialmente su poder, su ritmo, su estilo singular de cambio, en un proceso abierto y en formación que no tiende a un estándar previo de medida.

Nunca sabemos a priori aquello de lo que un cuerpo es capaz: la vida es una totalidad abierta, inacabada e incompleta, que se diferencia de manera diferente en cada una de sus afirmaciones. No hay un devenir homogéneo atravesando las cosas: la vida es diferente en cada una de sus expresiones, las diferencias difieren entre sí. Lo que en la vida se repite incesantemente no es lo mismo, sino lo otro: el poder diferenciante de una vida perpetuamente diferente. Así, a través de la repetición, surge lo nuevo: lo nuevo como repetición de lo otro que retoma y relanza el impulso creativo anterior. Lo nuevo no envejece ni se agota al repetirse, en tanto resurge en cada repetición como nuevo. En este sentido, no hay que

confundir lo nuevo con la novedad. Lo que se repite en una repetición no es lo que el pasado fue sino lo que el pasado podría haber sido, la *virtualidad* que le es inherente, el *potencial* de devenir que subsiste bajo la forma de promesas y posibilidades de vida traicionadas o no cumplidas por la historia esperando ser realizadas. La vida no nombra una sustancia extensa que percibimos, sino una *intensidad virtual*, un poder de cambio o de devenir a partir del cual se actualizan mundos posibles. (El problema de Deleuze –va a insistir Žižek vía Badiou– es la realidad de lo virtual, un plano que no se opone a lo real, sino a lo actual.)

No hay una descripción exhaustiva o final de la vida porque la totalidad de la vida, en tanto flujo de devenir y cambio, no está dada desde afuera o de antemano por una unidad de medida. La totalidad de una vida es virtual y no debe confundirse con la colección de seres o estados de cosas vividos que la actualizan. *Una* vida está en exceso respecto de *la* vida (o *mi* vida) que la contrae dentro de los límites de una identidad. Pero siempre hay más posibilidades de vida, más diferencias proliferando virtualmente alrededor del mundo de sujetos y objetos que la actualizan. Siempre hay más de una vida, más de un mundo posible; la vida está de más respecto a la totalidad de lo dado, no como un exceso que se disipa o se deja de lado, sino como un potencial de devenir que, como un sueño, espera ser realizado. Desustancializada e indiferente, desubjetivada y neutra, la vida como diferencia pura, como poder virtual de devenir, como campo de fuerzas generativas y productivas, se actualiza siempre parcialmente en una realidad dada sin agotar su poder de cambio. Y es esa «virtualidad pura», eso que nunca puede ser reducido a un sujeto o un objeto, lo que desafía al pensamiento, a los lenguajes de la filosofía, del arte y de la política, al mismo tiempo que los produce.

Lenguaje, singularidad, anomalía

Un problema que insiste a lo largo de *Ensayos sobre biopolítica* es el de la cuestión del lenguaje y de los modos de nombrar, definir y distribuir el poder virtual de lo viviente y, fundamentalmente, de registrar y pensar sus efectuaciones singulares. El problema de la relación entre lenguaje y vida involucra la pregunta por los modos en los que lo singular se expresa y se constituye en el lenguaje: cómo ese umbral anónimo, pre-subjetivo e inhumano de la «vida» como potencia virtual y de variación no es un abismo indiferenciado, sino ocasión de formación de singularidades que no se acomodan a las distribuciones de especies, géneros, familias e identidades –es decir, a los modos estabilizados y normativos de lo inteligible y de lo posible–. ¿Cuál es la relación entre el lenguaje y la singularidad? ¿Acaso el lenguaje tiende a suprimir, a borrar, a aplanar aquello que desborda o desbarata las identidades, el reino de lo nombrable en tanto que ya nombrado, el mapa de lo conocido y de lo ya-dicho? En este sentido, ¿las palabras son el final de la singularidad de los cuerpos? ¿O son, por el contrario, condición de existencia de lo singular, el vehículo de su emergencia, su línea de constitución?

«La inmanencia: una vida...» es a la vez el espacio de un encuentro y de un desencuentro entre el pensamiento de Deleuze y de Agamben en torno a la constitución de la singularidad en y por el lenguaje; en torno a los modos en que *una* vida, como singularidad, tiene lugar y existe a través del lenguaje. En su lectura, Agamben señala que en este texto final de Deleuze la vida se despliega como singularidad indefinida que se resuelve en virtualidad pura o pura potencia. Esa pura virtualidad contemplándose a sí misma es la *beatitudo*, la «vida bendita» que, para el pensador italiano, coincide con el cuerpo biopolítico de Occidente, es decir, con el cuerpo vuelto objeto de inscripción soberana y de recuperación política.

Sin embargo, esa singularidad, esa pura potencia, se asocia en Deleuze con bastante evidencia al devenir: a esas mezclas, a esos cruces y mutaciones de cuerpos que tienen lugar en los confines de lo dado, en su mismo umbral, en una zona de indeterminación donde las formas ingresan en su línea de deformación y de variación. La vida es eso que deviene, eso que «pasa» y que moviliza los cuerpos, los saca de sus formas y de sus figuras y los lleva más allá, a su mutación y su mezcla, en un proceso que es siempre singular en tanto que produce una diferencia positiva.

Esa línea sólo se verifica y se constituye cuando el lenguaje registra en un enunciado el acontecimiento de lo singular: es decir, el devenir-otro de los cuerpos, el movimiento en el límite exterior de lo que es. Ese registro del acontecimiento como devenir, como relación con la singularidad en tanto potencia virtual, es el sentido: lo que a través de la proposición, más allá de sus niveles gramaticales, semánticos y contextuales, inscribe eso que «pasa» y que va más allá de la significación, la intención, la designación, etc. El sentido se opone al significado: es el acontecimiento que «pasa» frente a lo que «es», la anomalía frente a la identidad, el evento frente al orden. Para Deleuze, la línea del sentido es el umbral en el que las palabras se articulan con las cosas –aunque siempre en disyunción, siempre en una reunión heterogénea–. Lenguajes y cuerpos se conectan, se enlazan en su diferencia y en su disparidad a partir del devenir como acontecimiento («El lenguaje es posible gracias a la frontera que lo separa de las cosas, de los cuerpos y no menos de quienes hablan», escribe Deleuze en *Lógica del sentido*: es el sentido como acontecimiento el que hace posible, cada vez, esa frontera que separa a los cuerpos de las palabras).[13] Lo que tiene lugar a nivel de los cuerpos, a nivel del devenir, sólo se realiza como

13. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós Ibérica, 1989, pág. 173.

acontecimiento cuando el lenguaje lo inscribe y lo dispone como evento del sentido. *El árbol verdea...*: la vida como potencia y como singularidad pasa por el lenguaje allí donde el lenguaje desborda la significación y se enfrenta con su propio límite. Y ese límite es el lugar de la literatura –al menos, de la literatura que refracta la vida como potencia de devenir–, allí donde las palabras se deshacen de sus significados compartidos, de sus usos normalizados y de su poder normalizador, y se articulan con aquello que en los cuerpos marca su línea de mutación, su vuelta monstruosa e informe, su trayectoria anómala. «Escribir –dice Deleuze– es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida. Es un proceso, es decir un paso de Vida que atraviesa lo vivible y lo vivido [...]»[14]

En lugar del devenir, Agamben entiende la ecuación entre lenguaje y singularidad en términos de lo que llama la *exposición* de la singularidad en tanto que «singularidad cualquiera».[15] Esa vida sin cualidades –que Agamben identifica con la instancia en que la distinción entre *bios* y *zoé*, entre vida políticamente cualificada y «vida desnuda», se torna pura ambivalencia, al punto de que la excepción desborda la regla que la produce– es la singularidad irreducible a toda identidad y a los significados que determinan la pertenencia a un grupo

14. Gilles Deleuze, «La literatura y la vida», en *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996, pág. 11.

15. Ver Giorgio Agamben, «El autor como gesto», en *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005. Agamben relee el texto de Foucault «¿Qué es un autor?» a la luz de *La vida de los hombres infames* (1982), donde la proclamada ilegibilidad o muerte del autor de la conferencia de 1969 reaparece fulgurante, brillando por su ausencia en los encuentros fugaces con el poder. Como el autor, la vida infame se juega en el umbral del lenguaje como gesto de retirada que inscribe lo inexpresado en el acto mismo de expresión. «Esa vida está solamente jugada –explica Agamben–, jamás poseída, jamás representada, jamás dicha» (pág. 89). Ver también *La comunidad que viene*, trad de José Villacañas y Claudio La Rocca, Valencia, Pretextos, 1996.

(ser argentino, católico, gay, etc.). Para Agamben, esa vida no puede ser dicha precisamente porque ningún predicado la puede enunciar. Sin embargo, es mostrada, expuesta en el lenguaje: se trata de una existencia verificada en el acto de nombrar más que en el contenido del enunciado. La singularidad cualquiera, eso que emerge allí donde la vida desborda o excede (o se resta) a los mecanismos de sujeción del biopoder –mecanismos de individualización, de identificación, de normalización a través de la identidad y la pertenencia por el *nomos*– es menos el límite de lo que no «puede ser dicho», o el desafío a lo decible y a sus políticas, que la condición del decir en general, la condición de que lo no-lingüístico pueda ser dicho, o el ser decible de lo no-lingüístico. Se trata de explorar y experimentar el límite y la ambivalencia –lo que Agamben llama la «zona de indistinción»– entre ser vivo y ser hablante, entre *phoné* y *logos*, entre lo inhumano y lo humano: es esa ambivalencia lo que la literatura (especialmente, en Agamben, el testimonio) le opone al biopoder y a su sueño político de trazar, sobre el cuerpo humano, la separación absoluta entre la «mera vida» y la «vida humana».[16] Se trata de deshacer, contrarrestar, desmontar esas operaciones y ese mecanismo por el cual lo humano se separa de la mera vida: ésa es la instancia de la singularidad cualquiera como línea donde la humanidad se enfrenta con su ser no-humano, y donde se afirma en su misma exterioridad, en su mismo deshacerse. Ese umbral es en Agamben menos instancia de devenir que materia de contemplación, la exposición de lo singular en el lenguaje, la instancia en la que el lenguaje se encuentra con su propia potencialidad, con la potencia de decir.

Tanto para Deleuze como para Agamben, el lenguaje constituye las diferencias singulares de lo viviente, pero al precio de atravesar su propio límite, de alcanzar su revés y plegarse

16. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testimonio*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pretextos, 1998.

así al acontecimiento, a la excepción, a la pura variación de lo viviente. No ordena el fondo indiferenciado de lo vivo, sino que es arrastrado por la pura virtualidad de *una vida*, allí donde las palabras y los cuerpos se enfrentan en su contigüidad, entre, como dice Deleuze, el ruido de los cuerpos y el evento del sentido. El lenguaje aparece allí no como mecanismo de representación ni como intencionalidad, no como «fuerza de significación» expresiva ni como experiencia vivida, sino como umbral de exterioridad, en ese umbral donde tiene lugar la literatura. O como escribe Osvaldo Lamborghini:

> ¿Lo que no se dibuja ni se escribe?
> fluye de la química de la sangre.
> Aquello que hecho sangre
> en la química fluye,
> raya por raya
> se dibuja y se escribe.[17]

La filosofía se encuentra con la literatura precisamente donde el lenguaje tiene que intentar modos de nombrar eso que se vuelve, de las maneras más diversas, inasignable e innombrable para el discurso del saber, de la ley y de la política; eso que traza la vertical en la que se origina el sentido y que hace posible el lenguaje mismo, la capacidad misma de decir. Muchas de las búsquedas literarias de la modernidad tienen lugar, por así decirlo, sobre ese límite inestable en el que cuerpos y palabras, ser viviente y ser hablante, el animal y el hombre se cruzan en su heterogeneidad a partir de su relación con esa «vida» que, paradójicamente, los constituye al mismo tiempo que los desfigura y los arroja a lo virtual... Así, esa dimensión de lo vivo que la modernidad política incorpora para normalizar, para optimizar y controlar, es también uno de los problemas claves del arte y la literatura

17. Osvaldo Lamborghini, "Cebras y gacelas", en *Poemas 1969-1985*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, págs. 196-199.

moderna en su exploración de los límites del lenguaje. De Sade a *Frankenstein*, de Kafka a Clarice Lispector, de Roberto Arlt a Osvaldo Lamborghini, los experimentos más radicales de la modernidad literaria no son sino el reencuentro, por medio de un lenguaje llevado más allá de sus posibilidades «representativas», con esa vida desconocida que va más allá de los límites de un cuerpo y que muestra sus líneas de mutación en el umbral de su virtualidad.

Ese desafío alcanza, de maneras diversas, a los artículos que se reúnen en *Ensayos sobre biopolítica*. No casualmente se trata de trabajos de pensadores que, desde la filosofía, no dejan de verificar los encuentros, superposiciones y desplazamientos entre filosofía y literatura: la reunión entre el lenguaje y esa vida inasignable; eso que, desde el rumor incesante de lo vivo, desbarata toda identidad y toda especie y remite al universo de lo singular y de la excepción, esa contigüidad imposible entre las series de las palabras y los cuerpos, entre el lenguaje y la vida, que el pensamiento y la literatura modernos no dejan de explorar.

Una vacilación de fondo: desplazamientos, fracturas, puntos ciegos

Desde lugares a veces contrapuestos, los ensayos de este libro apuntan a pensar la relación política (y por lo tanto disruptiva, crítica) entre «vida humana» y «vida», los modos por los cuales lo meramente biológico –el ser viviente de lo humano– se constituye en instancia de reinvención y de experimentación, de «subjetivación» y de creación de nuevas formas de vida, más allá y contra las tecnologías de (re)producción de una humanidad normativa y normalizada. En la disimetría y la no-coincidencia entre la «vida humana» y la «vida», en el hecho de que la vida humana se define por su exclusión, «superación», «corrección» de la «mera vida» animal o vegetal (superación que, dirá Negri, implica nece-

sariamente una lógica eugenésica), en esa fractura, *Excesos de vida* interroga las relaciones entre pensamiento, vida y política –allí donde la cuestión biopolítica, como sugiere Agamben, se torna el desafío más urgente del pensamiento contemporáneo–.

Judith Butler, en «Detención indefinida», ha llamado la atención sobre un aspecto que permanece inexplorado en el trabajo de Foucault sobre la gubernamentalidad: el de la gestión de la población a partir de la producción de vidas residuales, de cuerpos despojados de humanidad y de toda protección jurídica y política.[18] La gubernamentalidad implica, además de la producción de individuos socialmente legibles y de condiciones de vida para la población, la construcción de un orden normativo de lo humano que, en la contracara del proceso, reduce a distintas minorías sociales (que a veces son mayoría numérica) a la condición de residuos, vidas precarizadas y desechables convertidas en blanco de violencia, persecución, eliminación o simple abandono. El poder que toma por objeto la vida controla, por un lado, las diferencias, produce y organiza socialmente las imágenes y deseos que se identifican con lo humano invistiendo determinados rasgos, recortando determinados afectos e intensidades, estableciendo jerarquías y separaciones, modulando las desigualdades, y construye, por otro lado, los mecanismos por los cuales ciertos grupos son despojados de su humanidad y «producidos» como vida desnuda, como meros residuos sin lugar en el orden económico y social, como cuerpos superfluos. Gobernar la vida significa trazar sobre el campo continuo de la población una serie de cortes y de umbrales en torno a los cuales se decide la humanidad o la no-humanidad de individuos y grupos, y por lo tanto su relación con la ley y la excepción, su grado de exposición a la violencia soberana, su

18. Judith Butler, «Detención indefinida», en *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. de Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2006.

lugar en las redes –cada vez más limitadas, más ruinosas, en la era neoliberal– de protección social.

Expuesta a la violencia tanatopolítica –la *vida desnuda* puede eliminarse impunemente sin cometer asesinato–, blanco de categorías y dispositivos de control orientados sobre el cuerpo biológico de la persona, desubjetivada y neutral, desamparada y despojada de valor político, ¿puede pensarse la vida como el lugar de una resistencia posible? ¿Cómo compatibilizar esta vida desnuda tomada y administrada por el biopoder, despolitizada y reducida a funciones vitales mínimas, con la vida entendida como devenir productivo y creativo, como vida impersonal liberada de su sujeción a lo humano, multiplicando sus relaciones y aumentando sus posibilidades? Los textos de *Ensayos sobre biopolítica* no disimulan esta ambivalencia. La vida puede ser tanto el campo donde se lleva a cabo la sujeción a los aparatos biopolíticos (demografía, planes sanitarios, políticas reproductivas, precarización del trabajo, construcción del pobre y del desempleado, controles inmigratorios), como el terreno donde proliferan devenires minoritarios (Deleuze) o el campo ético de subjetivaciones (Foucault) que se sustraen a los procesos de sujeción en nombre del «derecho a la vida, a la felicidad, a la salud, a la satisfacción de necesidades» o de prácticas de autonomía y estilo.[19] Hay una «fractura biopolítica» trazada en torno al hecho de que «la libertad y la felicidad de los hombres se juegan sobre el mismo terreno –la vida desnuda– que marca su sujeción al poder», observa Agamben.[20] Pero se trata menos de una contradicción que de una lógica del poder que no se ejerce sin resistencia. Después de todo, ¿la vida no fue definida como el conjunto de funciones que se afirman incluso ante la muerte? Así, la vida es un campo de batalla donde las estrategias simultáneas de sujeción, desubje-

19. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, ob. cit., pág. 87.
20. En este volumen, pág. 59 y ss.

tivación e individualización propias de las tecnologías biopolíticas están en tensión con gestos de desidentificación de los propios sujetos que, a distancia de la normalización, buscan inventar nuevas posibilidades de vida.

El descubrimiento foucaultiano de la biopolítica abre entonces un vasto campo de problemas e interrogaciones en torno a los cuales giran estos ensayos. ¿Qué consecuencias tiene ese encuentro o esa interpelación recíproca entre la vida y el poder? ¿Cuál es la naturaleza de esa relación? ¿Son dimensiones externas o revelan una imbricación intrínseca, un anudamiento originario? En efecto, como señala Roberto Esposito, la formulación foucaultiana de la biopolítica está atravesada por una «vacilación de fondo» acerca de la naturaleza o del signo bajo el cual se produce el encuentro entre el poder y la vida.[21] ¿Se trata de una colonización o una pura objetivación de la vida por parte del poder? ¿O, por el contrario, lo que tiene lugar es una expansión de potencialidades capaces de reinventar los cuerpos y la realidad de lo social una vez que las tecnologías biopolíticas se tornan productividad de la multitud, tal como sostiene Negri en «El monstruo político»? ¿La vida es primariamente objeto de individualización por parte del biopoder o instancia de «problematización ética» y construcción de subjetividades no normativas? ¿Biopoder y biopolítica refieren, para usar la fórmula de Esposito, a un «poder *sobre* la vida» o un «poder *de* la vida»? No se trata, evidentemente, de resolver estas preguntas, sino de explorar el campo de problemas al que da lugar esta oscilación y esta ambivalencia que atraviesa la escritura foucaultiana, y en cuyo espacio se originan algunos de los interrogantes más urgentes del presente.

Los cuerpos reducidos a mera supervivencia en los campos de concentración, los presos de la nueva violencia imperial,

21. Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Turín, Einaudi, 2004, pág. 25 y ss. Hay traducción al español: *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

los inmigrantes ilegales de las metrópolis globales, los desempleados vueltos puro residuo del orden neoliberal... la noción de *vida desnuda* de Agamben se puede leer en el espacio de esta vacilación de fondo de la que habla Esposito. Agamben se refiere con ella a ese residuo ni humano ni animal que es el objeto de exposición última a la violencia soberana, y en el que, oscuramente, nos reconocemos en tanto que sujetos y cuerpos políticamente inscriptos. Leída frecuentemente como un umbral de mortificación y aplastamiento de toda resistencia y de todo gesto de subjetivación política (lectura desplegada aquí en el artículo de Negri), la idea de esa vida sacrificable, menos que humana, se torna sin embargo la instancia o la oportunidad de una relación con lo vivo heterogénea con respecto al orden del biopoder y a su sistemática e inevitable distribución normativa de lo viviente. Para Agamben, en efecto, la excepción de la vida desnuda, su irrupción dislocadora en el orden social, su desorganización de toda topología del orden –el confinamiento, a la vez perpetuo y cambiante, de las diferentes «amenazas» biopolíticas–, el mismo exceso de violencia que suscita su emergencia, pone en crisis las ecuaciones entre ley/excepción, norma/anomia, *bios/zoé*, en las que se funda el orden soberano moderno y sus jerarquías.

Pura existencia anómica, la vida deja de ser una naturaleza sustancial para convertirse en aquello, como escribe Foucault, «capaz de error». Recorriendo el campo de indagaciones de su maestro George Canguilhem, Foucault sustrae la vida del campo del *cogito* y de la conciencia (donde la sitúan la ciencia y la fenomenología) para encontrarla manifestándose en el umbral de la enfermedad y la anomalía con una intensidad frente a la cual el curso de la existencia banal palidece. La vida arrecia cuando alcanza el límite de sus posibilidades –allí donde la enfermedad, la monstruosidad, la amenaza de muerte, son la expresión del impulso de lo viviente de persistir en su ser–. En lugar de someterse a normas trascendentes, la vida se singulariza al crear sus propias normas –toda una

jurisprudencia vital que desequilibra constantemente la vida y la abre a nuevas posibilidades–. Se trata de un poder paradójico que singulariza la experiencia de lo viviente y aparta al ser vivo de los espacios reglamentados de la normalidad. La excepción se convierte en la norma o, más precisamente, la excepción –o la diferencia anómala en Deleuze, el impulso a persistir en su ser que está en cada ser viviente, o la «capacidad de error» y su despliegue como anormalidad y monstruosidad, en Foucault– puede llegar, en su impulso radical, a desbaratar las ecuaciones, tecnologías y modelos que la sujetan, que la vuelven «objeto» de cálculos y que buscan transformarla según jerarquías y modelos normativos cuyos residuos, inevitablemente, deben ser eliminados o confinados.

Contra toda norma trascendental, estos excesos de vida sirven para pensar los modos por los cuales *una* vida se afirma como inmanencia y virtualidad a través y más allá de las distribuciones jerárquicas que inscriben y producen políticamente lo humano. Quizá sólo en relación con esa vida inasignable, pura diferencia y variación más allá de las especies y los géneros, es que podemos imaginar modos alternativos de afirmación estética y política, «formas de vida» urgentes que interrumpan y desplacen la guerra infinita del biopoder tanto como la gramática implacable de su «estado de excepción» permanente.

GABRIEL GIORGI, FERMÍN RODRÍGUEZ

1. *La inmanencia: una vida...**

Gilles Deleuze

¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia, en tanto no se refiere a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). Por eso se presenta como un puro flujo de conciencia a-subjetiva, conciencia prereflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Puede parecer curioso que lo trascendental se defina a partir de estos datos inmediatos: hablaremos de empirismo trascendental, en oposición a todo lo que constituye el mundo del sujeto y del objeto. Hay algo salvaje y poderoso en dicho empirismo trascendental. No se trata ciertamente del medio de la sensación (empirismo simple), porque la sensación sólo es un corte en el flujo de conciencia absoluta. Se trata más bien, tan cerca como dos sensaciones puedan estar, del paso de una a la otra como devenir, como aumento o disminución de poder (cantidad virtual). ¿Hay que definir entonces el campo trascendental a partir de la pura conciencia inmediata sin objeto ni yo, en tanto movimiento que no comienza ni termina? (Incluso la concepción spinozista del pasaje o de la cantidad de poder remite a la conciencia.)

* «L'immanence: une vie...» fue publicado originalmente en *Philosophie*, nº 47, septiembre de 1995, págs. 3-7. Recopilado en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens. 1975-1995*, París, Minuit, 2003.

Pero la relación del campo trascendental con la conciencia es solamente de derecho. La conciencia sólo deviene un hecho si un sujeto se produce al mismo tiempo que su objeto, fuera del campo y como «trascendentes». Por el contrario, en tanto que la conciencia atraviesa el campo trascendental a una velocidad infinita que se difunde por todas partes, no hay nada que pueda revelarla.[1] La conciencia sólo se expresa reflejándose sobre un sujeto que la refiere a objetos. Por eso, el campo trascendental no puede definirse por su conciencia, que a pesar de ser coextensiva, se sustrae a toda revelación.

Lo trascendente no es lo trascendental. A falta de conciencia, el campo trascendental se definirá como un puro plano de inmanencia, porque escapa a la trascendencia tanto del sujeto como del objeto.[2] La inmanencia absoluta es inmanente a ella misma: no es inmanente a algo ni *de* algo; no depende de un objeto ni pertenece a un sujeto. En Spinoza, la inmanencia no se atribuye a la sustancia, sino que la sustancia y los modos son parte de la inmanencia. Cuando el sujeto y el objeto, que caen fuera del plano de inmanencia, son considerados como sujeto universal o como objeto cualquiera *a los cuales* se les atribuye la inmanencia, tiene lugar toda una desnaturalización de lo trascendental que no hace más que redoblar lo empírico (como ocurre en Kant) y una deformación de la inmanencia que se encuentra entonces contenida en lo trascendente. La inmanencia no se relaciona con un Objeto cualquiera como unidad superior a toda cosa, ni con

1. Bergson, *Materia y memoria*, Madrid, Lib. de Victoriano Suárez, 1900: «como si reflejáramos sobre las superficies la luz que emana de ellas, luz que, propagándose siempre, no hubiera sido nunca revelada» (pág. 29).

2. Véase Sartre, *La transcendance de l'Ego*, París, Vrin, 1965. Sartre plantea un campo trascendental sin sujeto, que reenvía a una conciencia impersonal, absoluta, inmanente: en relación con él, el sujeto y el objeto son «trascendentes» (págs. 74-87). Acerca de James, véase el análisis de David Lapoujade, «Le flux intensif de la conscience chez William James», *Philosophie*, nº 46, junio de 1995.

un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: puede hablarse de un plano de inmanencia cuando la inmanencia no es inmanencia de ninguna otra cosa que de sí misma. Basta que el campo trascendental deje de definirse a partir de la conciencia para que el plano de inmanencia no se defina a partir de un Sujeto o un Objeto capaces de contenerlo.

Se dirá que la pura inmanencia es UNA VIDA, y nada más. No es la inmanencia de la vida, sino que lo inmanente es en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud plena. En la medida en que deja atrás las aporías del sujeto y del objeto, Fichte presenta en su última filosofía el campo trascendental como *una vida*, que no depende de un Ser ni se somete a un Acto: conciencia inmediata absoluta cuya actividad ya no está referida a un ser, pero que no deja de afirmarse en una vida.[3] El campo trascendental se convierte entonces en un auténtico plano de inmanencia que reintroduce el spinozismo en lo más profundo de la operación filosófica. ¿No es una aventura semejante la que sobreviene a Maine de Biran en su «última filosofía» (que no desarrolló porque estaba muy cansado), cuando descubre una vida inmanente absoluta bajo la trascendencia del esfuerzo? El campo trascendental se define por medio de un plano de inmanencia y el plano de inmanencia, por medio de una vida.

¿Qué es la inmanencia? Una vida... Nadie ha narrado mejor que Dickens lo que es *una* vida, teniendo en cuenta el artículo indefinido como índice de lo trascendental. Un canalla, un sujeto vil despreciado por todos está agonizando y los encargados de curarlo manifiestan una especie de esmero,

3. Ya en la segunda introducción a la *Doctrina de la ciencia* expresa: «la intuición de la actividad pura que no es fija sino progresiva; no un ser sino una vida». *Œuvres choisies de philosophie première*, París, Vrin, 1964, pág. 274. Sobre la vida según Fichte, véase *Initiation à la vie bienheureuse*, París, Aubier, 1944, y el comentario de Gueroult, pág. 9.

de respeto, de amor por el menor signo de vida del moribundo. Todos se empeñan en salvarlo, al punto de que en lo más profundo de su coma el villano siente que algo dulce lo penetra. Pero a medida que retorna a la vida sus salvadores se vuelven más fríos, y él recupera toda su grosería y su maldad. Entre su vida y su muerte, hay un momento que no es más que el de *una* vida que juega con la muerte.[4] La vida del individuo le cedió lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular, de la que se desprende un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que pasa. «*Homo tantum*» al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud. Se trata de una hecceidad, que no es una individuación sino una singularización: vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, porque sólo el sujeto que la encarnaba en el medio de las cosas la volvía buena o mala. La vida de dicha individualidad se borra en beneficio de la vida singular inmanente de un hombre que ya no tiene nombre, aunque no se lo confunda con ningún otro. Esencia singular, una vida...

No habría que limitar una vida al simple momento en que la vida individual afronta la muerte universal. *Una* vida está en todos lados, en cada uno de los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente y que miden tal o cual objeto vivido: vida inmanente portadora de los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en sujetos y objetos. Esta vida indefinida no tiene en sí momentos, tan cercanos entre sí como puedan estarlo, sino sólo intervalos, entre-momentos. No adviene ni sucede, sino que presenta la inmensidad del tiempo vacío donde el acontecimiento se percibe todavía por venir o ya pasado, en lo absoluto de una conciencia inmediata. La obra novelesca de Lernet Holenia pone el acontecimiento en un entre-tiempo que puede engullir regimientos enteros. Las singularidades o los aconteci-

4. Charles Dickens, *Nuestro amigo común*, Madrid, Espasa Calpe, 2002, cap. 3.

mientos constitutivos de *una* vida coexisten con los accidentes de *la* vida correspondiente, pero no se agrupan ni se dividen de la misma manera. Se comunican entre sí de un modo distinto al de los individuos. Parecería incluso que una vida singular puede abstenerse de toda individualidad, de todo rasgo afín que la individualice. Por ejemplo, todos los niños muy pequeños se parecen y no tienen individualidad, pero poseen singularidades, una sonrisa, un gesto, una mueca: acontecimientos que no son rasgos subjetivos. Los niños muy pequeños están atravesados por una vida inmanente que es pura potencia, e incluso beatitud a través de los sufrimientos y las debilidades. Los indefinidos de una vida pierden toda indeterminación en la medida en que llenan un plano de inmanencia o, lo que viene a ser estrictamente lo mismo, constituyen los elementos de un campo trascendental (la vida individual es, por el contrario, inseparable de las determinaciones empíricas). Lo indefinido como tal no marca una indeterminación empírica, sino una determinación de inmanencia o una determinabilidad trascendental. El artículo indefinido no es la indeterminación de la persona, sin ser tampoco la determinación de lo singular. Lo Uno no es lo trascendente que puede contener incluso la inmanencia, sino lo inmanente contenido en un campo trascendental. Uno es siempre el índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida... Siempre se puede invocar un trascendente que caiga fuera del plano de inmanencia, o incluso que se lo atribuya; toda trascendencia se constituye únicamente en el flujo de conciencia inmanente propio de este plano.[5] La trascendencia es siempre un producto de la inmanencia.

5. Incluso Husserl lo reconocía: «El ser del mundo es necesariamente trascendente a la conciencia, incluso en la evidencia originaria, y permanece necesariamente trascendente. Pero esto no modifica el hecho de que toda trascendencia se constituya únicamente en la *vida de la conciencia*, inseparablemente ligada a esta vida...». *Méditations cartésiennes*, París, Vrin, 1947, pág. 52. Éste será el punto de partida del texto de Sartre.

Una vida sólo contiene entidades virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que se denomina virtual no es algo que carece de realidad sino que, siguiendo el plan que le da su propia realidad, se compromete en un proceso de actualización. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas y en un estado vivido que hace que ocurra. El propio plano de inmanencia se actualiza en un Objeto y un Sujeto a los que se atribuye. Pero por inseparable *que sea de su actualización*, el *propio plano de inmanencia* es virtual, del mismo modo que los acontecimientos que lo pueblan son virtualidades. Los acontecimientos o singularidades le dan al plano toda su virtualidad, así como el plano de inmanencia le da a los acontecimientos virtuales una realidad plena. Al acontecimiento considerado como no-actualizado (indefinido) no le falta nada. Basta ponerlo en relación con sus correlatos: un campo trascendental, un plano de inmanencia, una vida, unas singularidades. Una herida se encarna o se actualiza en un estado de cosas y en una experiencia vivida; pero en sí misma es una pura entidad virtual en el plano de inmanencia que nos introduce en una vida. Mi herida existía antes que yo...[6] No se trata de una trascendencia de la herida como actualidad superior, sino de su inmanencia como virtualidad siempre en el seno de un medio (campo o plano). Hay una gran diferencia entre los virtuales que definen la inmanencia del campo trascendental y las formas posibles que los actualizan y que transforman el campo en algo trascendente.

6. Véase Joe Bousquet, *Les Capitales*, París, Le cercle du livre, 1955.

2. *La vida: la experiencia y la ciencia**

Michel Foucault

Todo el mundo sabe que en Francia hay pocos lógicos pero muchos historiadores de la ciencia. También se sabe que éstos han ocupado un lugar considerable en la institución filosófica, enseñando o investigando. Pero lo que tal vez se conozca menos, e incluso dentro de los límites de la institución, es el lugar que ha ocupado exactamente, durante estos últimos veinte o treinta años, una obra como la de G. Canguilhem. Seguramente ha habido escenas muy ruidosas: psicoanálisis, marxismo, lingüística, etnología. Pero no nos olvidemos de un hecho que, según se prefiera, depende de la sociología de los medios intelectuales franceses, del funcionamiento de nuestras instituciones universitarias o de nuestro sistema de valores culturales: la importancia que tuvo la filosofía –y no me refiero simplemente a aquellos que recibieron su formación universitaria en los departamentos de filosofía– en todas las instituciones políticas o científicas de

* «La vie: l'experience et la science» fue publicado originalmente en *Revue de métaphisique et de morale*, año 90, nº 1: *Canguilhem*, enero-marzo de 1985, págs. 3-14. Recopilado en *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. III, texto 361, edición establecida con la dirección de Daniel Defert y François Ewald y la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994.

esos extraños años sesenta. Demasiado importante, tal vez, para el gusto de muchos. Y, directa o indirectamente, todos o casi todos estos filósofos han tenido algún vínculo con la enseñanza o con los libros de G. Canguilhem.

De allí una paradoja: este hombre, cuya obra es austera, voluntariamente bien delimitada y cuidadosamente dedicada a un campo particular en una historia de las ciencias que, de todos modos, no es una disciplina demasiado espectacular, estuvo de cierta manera presente en los debates donde siempre se había cuidado de no figurar. Dejemos de lado a Canguilhem y no entenderemos toda una serie de discusiones que tuvieron lugar entre los marxistas franceses; ni lograríamos captar lo que hay de específico en sociólogos como *Bourdieu, Castel, Passeron, ni aquello que los inscribe tan* fuertemente en el campo de la sociología; así como nos faltará todo un aspecto del trabajo teórico de los psicoanalistas, en particular de los lacanianos. Es más: es fácil reconocer en el debate de ideas que precedió o siguió al movimiento de 1968 el lugar de aquellos que, directa o indirectamente, habían sido formados por Canguilhem.

Sin desconocer las fracturas que durante estos últimos años y desde el fin de la guerra opusieron a marxistas y no marxistas, *freudianos y no freudianos,* especialistas de una disciplina y filósofos, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos, me parece que podría encontrarse otra línea divisoria que atraviesa estas oposiciones. Se trata de la línea que separa una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto, de una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto. Por un lado, una filiación que es la de Sartre y Merleau-Ponty; por el otro, la de Cavaillès, Bachelard, Koyré y Canguilhem. Seguramente esa fractura viene de lejos y podría rastrearse a lo largo del siglo XIX: Bergson y Poncairé, Lachelier y Couturat, Maine de Biran y Comte. En cualquier caso, en el siglo XX estaba constituida hasta el punto de que la fenomenología es recibida en Francia a través de ella. Pronunciadas en 1929, modificadas, traducidas y publicadas poco después, las *Meditaciones*

cartesianas fueron enseguida objeto de dos lecturas posibles. Una, en dirección de una filosofía del sujeto, buscaba radicalizar a Husserl y no iba a tardar en plantear las preguntas de *Sein und Zeit*: se trata del artículo de Sartre sobre la «Trascendencia del ego», de 1935. La otra va a remontarse hasta los problemas que fundan el pensamiento de Husserl, esto es, el formalismo y el intuicionismo, de donde saldrán, en 1938, las dos tesis de Cavaillès sobre el *Métodhe axiomatique et formalisme* y sobre *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*. Cualesquiera que hayan sido más tarde las ramificaciones, las interferencias, incluso los reproches, estas dos formas de pensamiento constituyeron en Francia dos tramas profundamente heterogéneas, al menos durante un tiempo.

A primera vista, la segunda fue la más teórica, la más orientada hacia tareas especulativas, la más alejada también de los problemas políticos inmediatos. Y, sin embargo, fue la que tomó partido durante la guerra y combatió de manera directa, como si el problema del fundamento de la racionalidad no pudiera disociarse de la interrogación sobre las condiciones actuales de su existencia. También fue ella la que durante el transcurso de los años sesenta jugó un rol decisivo en una crisis que no era simplemente la de la universidad, sino la del estatus y el rol del saber. Siguiendo su propia lógica, es posible preguntarse por qué una reflexión de este tipo se encuentra tan profundamente ligada al presente.

No hay duda de que una de las razones principales consiste en que la historia de las ciencias debe su dignidad filosófica al hecho de haber elaborado uno de los temas que, de manera subrepticia y como por accidente, se introdujo en la filosofía del siglo XVIII. En esa época, se puso en cuestión por primera vez no solamente la naturaleza del pensamiento racional, su fundamento, sus poderes y sus derechos, sino también su historia y su geografía, su pasado inmediato y las condiciones de su ejercicio, su momento, su lugar y su actualidad. El

debate que se entabla en la *Berlinische Monatsschrift* y que tenía por tema *Was ist Aufklärung?* [¿Qué es la Ilustración?] puede tomarse como símbolo de este cuestionamiento por el cual la filosofía convirtió el tema de su forma en determinado momento y la relación con su contexto en una pregunta esencial. Primero Mendelssohn y después Kant, cada uno por su lado, aportaron una respuesta a esta pregunta.

En un principio, esta pregunta fue relativamente accesoria: se interrogaba a la filosofía acerca de la forma que podía tomar, acerca de su configuración en un momento particular y de los efectos que debían esperarse de ella. Pero rápidamente se reveló que las respuestas que se daban amenazaban seriamente con ir más allá. La Ilustración se convertía en el momento en que la filosofía se encontraba con la posibilidad de constituirse en la figura determinante de una época –y en que esta época se volvía la forma de realización de una filosofía–. La filosofía podía leerse como la configuración de los rasgos particulares del período en que surgía (su figura coherente, su sistematización y su forma reflexiva) mientras que, por otro lado, la época se mostraba, en sus rasgos fundamentales, como la emergencia y la manifestación de aquello que en su esencia era la filosofía. La filosofía aparecía entonces como un elemento más o menos revelador de las significaciones de una época o, por el contrario, como la ley general que fijaba para cada época la forma que debía tomar. Así, fueron posibles, de modo simultáneo, la lectura de la filosofía en el marco de una historia general y su interpretación como principio de desciframiento de toda sucesión histórica. De pronto, la cuestión del «presente» se vuelve una interrogación de la cual la filosofía no puede separarse: ¿en qué medida este «presente» depende de un proceso histórico general y en qué medida la filosofía es el punto en que la historia misma debe descifrarse a partir de sus condiciones?

La historia se convierte entonces en uno de los principales problemas de la filosofía. Probablemente, habría que estudiar por qué esta cuestión del *Aufklärung* tuvo, sin desaparecer

jamás, un destino tan diferente en las tradiciones de Alemania, Francia y los países anglosajones; por qué aquí y allá invistió ámbitos tan diversos, según cronologías tan variadas. Digamos en todo caso que en la filosofía alemana tomó principalmente la forma de una reflexión histórica y política sobre la sociedad (con un problema central: la experiencia religiosa en su relación con la economía y el Estado). Desde los posthegelianos hasta la escuela de Frankfurt y Luckács, pasando por Feuerbach, Marx, Nietzsche y Max Weber, todos sirven como testimonio. En Francia, fue la historia de las ciencias la que formuló la cuestión filosófica sobre lo que fue la Ilustración. De alguna manera, las críticas de Saint-Simon, y el positivismo de Comte y sus sucesores fueron un modo de retomar la pregunta de Mendelssohn y Kant en la escala de una historia general de la sociedad. Saber y creencia; forma científica del conocimiento y contenido religioso de la representación, o paso de lo precientífico a lo científico; constitución de un poder racional con una experiencia tradicional de fondo; surgimiento, en medio de una historia de las ideas y de las creencias, de un tipo de historia propia del conocimiento científico, origen y umbral de racionalidad: bajo esta forma se transmitió la cuestión del *Aufklärung* en Francia, a través del positivismo –y de aquellos que se opusieron a él–, a través de los ruidosos debates sobre el cientificismo y las discusiones sobre la ciencia medieval. Y si, después de un largo período de ser mantenida a raya, la fenomenología terminó por difundirse, fue indudablemente a partir del día en que Husserl planteó en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* la cuestión de las relaciones entre el proyecto occidental de un desarrollo universal de la razón, la positividad de las ciencias y la radicalidad de la filosofía.

Desde hace un siglo y medio, la historia de las ciencias lleva inscriptas cuestiones filosóficas fácilmente reconocibles. Obras como las de Koyré, Bachelard, Cavaillès o Canguilhem, que pueden tener como centro de referencia ámbitos precisos

–«regionales»– y cronológicamente bien determinados de la historia de las ciencias, han funcionado como campo de importantes elaboraciones filosóficas, en la medida en que, bajo diferentes facetas, pusieron en juego la cuestión de la *Aufklärung* como esencial para la filosofía contemporánea.

Si hubiese que buscar fuera de Francia algo que correspondiera al trabajo de Koyré, Bachelard, Cavaillès y Canguilhem, probablemente lo encontraríamos por el lado de la Escuela de Frankfurt. Y, sin embargo, los estilos son muy diferentes, así como las prácticas y los campos tratados. Pero finalmente plantean el mismo tipo de cuestiones, aun cuando a unos los acosa el recuerdo de Descartes y a otros, la sombra de Lutero. Son los interrogantes que hay que dirigir a una racionalidad que pretende ser universal mientras se desarrolla en la contingencia, que afirma su unidad y sin embargo sólo procede por medio de modificaciones parciales, que se legitima a sí misma a través de su propia soberanía pero que en su historia no puede disociarse de la inercia, el peso o las coerciones que la subyugan. Tanto en la historia de las ciencias en Francia como en la teoría crítica alemana, se trata en el fondo de examinar una razón cuya autonomía de estructuras lleva inscripta la historia de dogmatismos y despotismos –una razón que, en consecuencia, tiene efectos de emancipación sólo a condición de que logre liberarse de sí misma–.

Varios procesos que marcan la segunda mitad del siglo XX han traído la cuestión de la Ilustración hasta el centro de las preocupaciones contemporáneas. El primero es la importancia que adquiere la racionalidad científica y técnica en el desarrollo de las fuerzas productivas y en el juego de las decisiones políticas. El segundo es la historia de una «revolución», cuya esperanza, desde fines del siglo XVIII, provenía de un racionalismo al que tenemos derecho de preguntar qué responsabilidad pudo tener en los efectos despóticos en los que se desvaneció esta esperanza. El tercero, finalmente, es el movimiento por el cual comenzó a preguntarse en Occidente y a Occidente qué derechos podían esgrimir su cultura, su

ciencia, su organización social y finalmente su propia racionalidad, para reclamar validez universal: ¿sólo se trata de un espejismo ligado a una dominación y a una hegemonía política? Dos siglos después de su aparición, el *Aufklärung* retorna: no sólo como un modo para Occidente de tomar conciencia de sus posibilidades actuales y de las libertades a las que pudo haber accedido, sino también como un modo de interrogación sobre sus límites y los poderes de los cuales se ha servido. La razón como despotismo y como iluminismo.

No nos sorprendamos de que la historia de las ciencias haya ocupado en Francia un lugar tan central en los debates contemporáneos, sobre todo en la forma particular que le dio Georges Canguilhem.

Para decirlo rápidamente, la historia de las ciencias se ocupó durante mucho tiempo (preferente, si no exclusivamente) de algunas disciplinas «nobles» cuya dignidad provenía de la antigüedad de su nacimiento, de su alto grado de formalización, de su aptitud para matematizarse y del lugar privilegiado que ocupaban en la jerarquía positivista de la ciencia. Al permanecer tan cerca de estos ámbitos de saber, que desde los griegos hasta Leibniz han sido parte constitutiva de la filosofía, la historia de las ciencias esquivaba la cuestión central de su relación con la filosofía. Al centrar lo esencial de su trabajo en la historia de la filosofía y de la medicina, Georges Canguilhem volvió sobre esta cuestión, sabiendo que la importancia teórica de los problemas suscitados por el desarrollo de una ciencia no necesariamente se corresponde en proporción directa con el grado de formalización que alcanza. Canguilhem hizo descender la historia de las ciencias desde la altura (matemática, astronomía, mecánica galileana, física de Newton, teoría de la relatividad) hasta regiones donde el conocimiento es mucho menos deductivo, regiones que han estado ligadas por mucho más tiempo al prestigio de la imaginación y que plantean una serie de cuestiones extrañas a los hábitos filosóficos.

Pero al operar este desplazamiento, Georges Canguilhem hizo algo más que asegurar la revalorización de un campo relativamente descuidado. Canguilhem no amplió simplemente el campo de la historia de las ciencias, sino que reformuló la disciplina misma a partir de cierto número de cuestiones esenciales.

1) En principio, Canguilhem retomó el tema de la «discontinuidad», un viejo tema planteado muy temprano, prácticamente contemporáneo al nacimiento de la historia de las ciencias. Lo que distingue a esta historia –ya lo decía Fontenelle– es la súbita formación de determinadas ciencias «a partir de la nada», la rapidez extrema de ciertos progresos inesperados, la distancia que separa el conocimiento científico del «uso común» y los motivos que han podido servir de estímulo para los científicos; la forma polémica de esta historia que no cesa de narrar los combates contra los «prejuicios», las «resistencias» y los «obstáculos».[1] Retomando este mismo tema, elaborado por Koyré y por Bachelard, Georges Canguilhem insiste en el hecho de que marcar discontinuidades no es para él ni un postulado ni un resultado, sino más bien una «práctica», un procedimiento que forma parte de la historia de las ciencias porque el objeto que debe tratar así lo exige. La historia de las ciencias no es la historia de la verdad, de su lenta epifanía. No pretende contar el descubrimiento progresivo de una verdad inscripta desde siempre en las cosas o en el intelecto, imaginando que el conocimiento actual posee la verdad de una manera tan completa y definitiva que puede tomarla como medida del pasado. Y sin embargo, la historia de las ciencias no es una simple historia de las ideas y de las condiciones en las que surgen antes de desaparecer.

1. Fontanelle, B. Le Bovier de, *Préface à l'histoire de l'Académie*, en *Œuvres*, t. VI (ed. 1790), págs. 73-74. Georges Canguilhem cita este texto en *Introduction à l'histoire des sciences, Éléments et Instruments*, t. I, París, Hachette, 1970, págs. 7-8.

En la historia de las ciencias, la verdad no puede darse como una adquisición, pero tampoco puede ya ahorrarse una relación con la verdad y con la oposición verdadero/falso. Esta relación con el orden de lo verdadero y lo falso le da a dicha historia su especificidad e importancia. ¿De qué forma? Al concebir que se está haciendo la historia de los «discursos de verdad», es decir, de discursos que se rectifican, se corrigen, y que ejercen sobre sí mismos todo un trabajo de elaboración orientado por la tarea de «decir la verdad». Los lazos históricos que pueden tener entre sí los diferentes momentos de una ciencia necesariamente asumen la forma de una discontinuidad constituida por remodelaciones, alteraciones, elucidación de nuevos fundamentos, cambios de escala, pasaje a un nuevo tipo de objetos, «la revisión perpetua de contenidos por profundización y enmiendas», como decía Cavaillès. El error no queda eliminado por medio de la fuerza silenciosa de una verdad que progresivamente va emergiendo de las sombras, sino por medio de la formación de un nuevo modo de «decir la verdad».[2] Una de las condiciones de posibilidad para que a principios del siglo XVIII se formara una historia de las ciencias, observa Georges Canguilhem, fue la conciencia de que hubo recientes «revoluciones científicas»: la de la geometría algebraica y el cálculo infinitesimal, y la de la cosmología copernicana y newtoniana.[3]

2) Quien dice «historia del discurso de verdad» dice también método recurrente. No en el sentido en que la historia de las ciencias diría: dada la verdad tal como hoy se la concibe, ¿desde qué momento se la ha presentido, qué caminos ha

2. Sobre este tema, ver Georges Canguilhem, *Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, París, Vrin, 1977, pág. 21. [Trad. cast.: *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Madrid, Amorrortu, 2006.]

3. Véase *Ètudes d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968, pág. 17.

debido tomar, qué grupos conjurar para descubrirla y demostrarla? Sino en el sentido de que las transformaciones sucesivas de este discurso de verdad producen sin cesar modificaciones en su propia historia: lo que por mucho tiempo fue un callejón sin salida se convierte un día en una salida; un ensayo lateral se vuelve un problema central alrededor del cual comienzan a gravitar los demás; un desvío ligeramente divergente se convierte en una ruptura fundamental; el descubrimiento de la fermentación no celular –fenómeno lateral en el campo de la microbiología pasteuriana– no marcó una ruptura fundamental hasta que se desarrolló la fisiología de las enzimas.[4] En síntesis, la historia de las discontinuidades no se adquiere de una vez y para siempre, carece de permanencia y de continuidad, y debe ser retomada una y otra vez.

¿Hay que concluir que la ciencia hace y rehace su propia historia a cada instante y de manera espontánea, hasta el punto de que la única historia autorizada de una ciencia sólo podría ser la del científico mismo que reformula el pasado de aquello que está haciendo? El problema para Georges Canguilhem no es una cuestión de profesión, sino de punto de vista. La historia de las ciencias no puede contentarse con reunir todo lo que los científicos del pasado pudieron creer o demostrar; una historia de la fisiología vegetal no se escribe reuniendo «todo lo que la gente llamada botánicos, físicos, químicos, horticultores, agrónomos, economistas pudieron escribir, abordando sus conjeturas, observaciones o experiencias en cuanto a las relaciones entre estructura y función acerca de objetos nombrados a veces como hierbas, a veces como plantas, a veces como vegetales».[5] Pero la historia de las

4. Canguilhem toma el ejemplo analizado por M. Florkin en *A history of biochemistry*, Amsterdam, Elsevier, 1972-1975; véase *Idéologie et Rationalité*, ob. cit., pág. 15.

5. Ibíd., pág. 14.

ciencias tampoco se practica volviendo a filtrar el pasado a través del conjunto de enunciados o teorías actualmente válidas, revelando en aquello que era «falso» la verdad por venir y en aquello que era verdadero el error posteriormente puesto de manifiesto. Se trata de uno de los puntos fundamentales del método de Canguilhem.

Entre la historia y la ciencia, la especificidad de la historia de las ciencias sólo puede constituirse tomando en cuenta el punto de vista del epistemólogo. Se trata de un punto de vista que a través de diferentes episodios del conocimiento científico hace aparecer «una evolución ordenada, latente», lo cual quiere decir que en cada momento están funcionando procesos de eliminación y selección de enunciados, teorías y objetos en función de cierta norma que no puede identificarse con una estructura teórica o con un paradigma actual, porque la verdad científica de hoy sólo es un episodio, a lo sumo provisorio. No es apoyándose en una «ciencia normal» como se puede volver al pasado y trazar legítimamente su historia, sino más bien reconociendo el proceso «normalizado» del cual el saber actual no constituye sino un momento y cuyo futuro es imposible de anticipar, salvo como profecía. La historia de las ciencias, dice Canguilhem citando a Suzanne Bachelard, sólo puede construir su objeto en un «espacio-tiempo ideal».[6] Y este espacio-tiempo no está dado ni por el tiempo «realista» acumulado por la erudición histórica ni por el espacio idealista que recorta autoritariamente la ciencia de hoy, sino por el punto de vista de la epistemología. No se trata de una teoría general de toda ciencia y todo enunciado científico posible, sino de una búsqueda de la normatividad interna de las diferentes actividades científicas tal como se

6. Bachelard, Suzanne, «Épistémologie et Histoire des sciences», XII Congreso internacional de historia de las ciencias, París, 1968. *Revue de synthèse*, serie III, nº 49-52, enero-diciembre de 1968, pág. 51.

han ido formando efectivamente. Se trata entonces de una reflexión teórica indispensable que permite que la historia de las ciencias se constituya de un modo distinto al de la historia general y que, inversamente, la historia de las ciencias abra el campo de análisis indispensable para que la epistemología sea algo diferente de la simple reproducción de los esquemas internos de una ciencia en un momento dado.[7]

En el método que practica Georges Canguilhem, la elaboración de análisis «discontinuos» y la elucidación de relaciones históricas entre ciencia y epistemología van de la mano.

3) Al volver a ubicar las ciencias de la vida dentro de esta perspectiva histórico-epistemológica, Georges Canguilhem saca a la luz una serie de rasgos esenciales que singularizan su desarrollo respecto al de otras ciencias y que plantean problemas específicos para los historiadores. En efecto, se había llegado a creer que a fines del siglo XVIII sería posible encontrar un elemento común entre una fisiología que estudiaba los fenómenos de la vida y una patología dedicada al análisis de enfermedades, un elemento que permitiera pensar los procesos normales y los que marcan las modificaciones mórbidas como una unidad. De Bichat a Claude Bernard, del estudio de la fiebre a la patología de la locura y sus funciones, se había abierto un inmenso campo que parecía prometer la unidad de una fisiopatología y un acceso a la comprensión de los fenómenos mórbidos a partir de procesos normales. Se esperaba que el organismo sano proporcionara un cuadro general donde se arraigaban los fenómenos patológicos, para tomar por un tiempo su propia forma. Esta patología sobre un fondo de normalidad parece haber caracterizado durante mucho tiempo todo el pensamiento médico.

Pero hay fenómenos que ponen el conocimiento de la vida a distancia de todo conocimiento que pueda referirse al do-

7. Sobre la relación entre epistemología e historia, véase en particular la introducción a *Idéologie y Rationalité*, ob. cit., págs. 11-29.

minio físico-químico. Así fue como el conocimiento de la vida pudo encontrar el principio de su desarrollo interrogando los fenómenos patológicos. Habría sido imposible constituir una ciencia de lo viviente sin tener en cuenta como esencial a su objeto la posibilidad de la enfermedad, de la muerte, de la monstruosidad, la anomalía y el error, cuyos mecanismos físico-químicos pueden conocerse cada vez con mayor exactitud. Tales mecanismos encuentran un lugar en el interior de una especificidad que las ciencias de la vida no pueden dejar de considerar, salvo que ignoren lo que precisamente constituye su objeto y su ámbito propio.

De aquí proviene un hecho paradojal para las ciencias de la vida. Si bien, por un lado, el proceso de su constitución se produjo sacando a la luz mecanismos físicos y químicos, constituyendo campos como la química celular y molecular, utilizando modelos matemáticos, etc.; por el otro, las ciencias de la vida fueron capaces de desarrollarse sólo en la medida en que se plantea constantemente, como un desafío, el problema de la especificidad de la enfermedad y del terreno que ocupa entre los seres naturales.[8] Esto no quiere decir que el vitalismo, que hizo circular tantas imágenes y perpetuó tantos mitos, sea verdad. Tampoco quiere decir que esta idea, tan a menudo arraigada en las filosofías menos rigurosas, deba constituir la invencible filosofía de los biólogos. Quiere decir más bien que, en la historia de la biología, el problema de la enfermedad tuvo y probablemente aún desempeña un papel esencial como «indicador», de dos maneras posibles: como indicador teórico de problemas a resolver (a saber, de manera general, aquello que constituye la originalidad de la vida sin que constituya un ámbito independiente de la naturaleza); como indicador crítico de reducciones que es preciso evitar (a saber, todas aquellas que tienden a ignorar que las ciencias

8. *Ètudes d'histoire et de philosophie des sciences*, ob. cit., pág. 239.

de la vida pueden prescindir de posiciones de valor asociadas a la conservación, la regulación, la adaptación, la reproducción, etc.), «un imperativo más que un método, una moral más que una teoría».[9]

4) Las ciencias de la vida exigen determinado modo de hacer su historia. De una manera singular, plantean también la cuestión filosófica del conocimiento.

La vida y la muerte nunca son en sí mismos problemas médicos. Incluso cuando el médico, en su trabajo, arriesga su propia vida o la de otros, se trata de una cuestión de moral o de política, no de una cuestión científica. Como dijo A. Lwoff, letal o no, una mutación genética no es para el médico ni más ni menos que la sustitución de una base nucleica por otra. Pero, en esta diferencia, el biólogo reconoce la marca propia de su objeto. Y de un tipo de objeto del que forma parte puesto que vive y manifiesta, ejerce, desarrolla esta naturaleza de lo vivo en una práctica de conocimiento que hay que comprender como «método general para la resolución directa o indirecta de tensiones entre los hombres y su ambiente». El biólogo debe entender lo que ha hecho de la vida un objeto de conocimiento específico y, por la misma razón, lo que hace que existan en el seno de los seres vivos, y porque están vivos, seres susceptibles de conocer, y de conocer, a fin de cuentas, la vida misma.

La fenomenología le preguntó a «lo vivido» por el sentido original de todo acto de conocimiento. ¿Pero no puede o no debe buscárselo del lado de «lo vivo» mismo?

Por medio de la elucidación del conocimiento de la vida y de los conceptos que lo articulan, Georges Canguilhem quiere descubrir lo que, de ese conocimiento, corresponde al concepto *en* la vida. Es decir, el concepto como uno de los modos

9. Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, 1952, 2ª ed., París, Vrin, 1965, pág. 88. [Trad. cast.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976.]

por medio del cual un ser vivo extrae información de su medio o, inversamente, lo estructura. Que el hombre viva en un medio conceptualmente construido no prueba que se haya desviado de la vida por algún olvido o que un drama histórico lo haya separado de ella, sino solamente que vive de una manera determinada, que no tiene un punto de vista fijo sobre su medio, que se mueve sobre un territorio indefinido o ampliamente definido, que se desplaza para recoger información, que mueve unas cosas en relación con otras para volverlas útiles. Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida; un modo de vivir en una relativa movilidad y no un intento de inmovilizar la vida; un modo de manifestar, entre los miles de millones de seres vivos que brindan información acerca de su medio y se informan a partir de él, una innovación ínfima o considerable, según cómo se la juzgue: un tipo muy particular de información.

De allí la importancia que Georges Canguilhem otorga, en las ciencias de la vida, al encuentro de la vieja cuestión de lo normal y lo patológico con el conjunto de nociones que la biología ha tomado en las últimas décadas de la teoría de la información: códigos, mensajes, mensajeros, etc. Desde este punto de vista, *Lo normal y lo patológico*, escrito en parte en 1943 y en parte en el período 1963-1966, constituye sin duda la obra más significativa de Georges Canguilhem. Allí se ve cómo recientemente el problema de la especificidad de la vida se ha orientado en una dirección donde se encuentra con algunos de los problemas que parecían específicos de las formas más desarrolladas de evolución.

El error ocupa el centro de estos problemas. Porque en el nivel más básico de la vida, los juegos de codificación y descodificación le dejan lugar al azar que, antes que ser enfermedad, déficit o monstruosidad, es una perturbación en el sistema informativo, una «omisión». En última instancia, la vida es aquello que es capaz de error, de allí su carácter radical. Y tal vez a causa de este dato, o de esta eventualidad fundamental, haya que dar una explicación sobre el hecho de que la

anomalía atraviese la biología de punta a punta. También es la anomalía la que tiene que dar cuenta de las mutaciones y los procesos evolutivos que inducen. Igualmente, hay que interrogar a partir de ella este error singular aunque hereditario que hace que el hombre termine siendo un ser vivo que nunca se encuentra en su lugar, un ser vivo condenado a «errar» y a «equivocarse».

Y si se admite que el concepto es la respuesta que la vida le da al azar, debemos convenir que el error es la raíz del pensamiento humano y de su historia. La oposición entre lo verdadero y lo falso, los valores que uno le presta al otro, los efectos de poder asociados a esta división por parte de diferentes sociedades e instituciones, tal vez no sean sino la respuesta tardía a esta posibilidad de error intrínseca a la vida. Si la historia de la ciencia es discontinua; es decir, si sólo puede analizársela como una serie de «correcciones», como una nueva distribución que nunca expone definitivamente el momento culminante de la verdad, es porque el «error» todavía constituye no el olvido o la postergación de una realización prometida, sino una dimensión propia de la vida de los hombres, indispensable para la temporalidad de la especie.

Nietzsche decía que la verdad era la mentira más profunda. Lejos y a la vez cerca de Nietzsche, Canguilhem diría tal vez que la verdad es el error más reciente en el enorme calendario de la vida o, con mayor exactitud, que la división verdadero/falso así como el valor que se le otorga a la verdad constituyen el modo de vivir más singular que la vida haya podido inventar, una vida que, en el fondo de su origen, lleva inscripta la eventualidad del error. El error es para Canguilhem el azar permanente alrededor del cual se despliega la historia de la vida y el devenir de los hombres. Esta noción de error le permite articular sus conocimientos de biología con el modo de elaborar su historia, sin que nunca haya pretendido deducir una de la otra, como se hacía en los tiempos del evolucionismo. Es esta noción de error la que le permite marcar la relación entre la vida y el conocimiento de la vida y seguir,

como si fuera un hilo conductor, la presencia del valor y de la norma.

Historiador de las racionalidades, él mismo tan «racionalista», Canguilhem es un filósofo del error (quiero decir que a partir del error plantea problemas filosóficos o, con más precisión, el problema de la verdad y de la vida). Aquí rozamos, muy probablemente, uno de los acontecimientos fundamentales en la historia de la filosofía moderna: si bien la gran ruptura cartesiana planteó la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto, el siglo XVIII introdujo una serie de cuestiones en cuanto a la relación entre verdad y vida cuyas primeras grandes formulaciones han sido *Crítica del juicio* y *Fenomenología del espíritu*. Desde entonces, una de las apuestas de las discusiones filosóficas ha sido: ¿el conocimiento de la vida sólo debe ser considerado como una de las regiones que depende de la cuestión general de la verdad, el sujeto y el conocimiento? ¿O acaso obliga a plantear de otro modo esta cuestión? ¿La teoría del sujeto no debe ser reformulada desde el momento en que el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, está arraigado en los «errores» de la vida?

Se entiende ahora por qué el pensamiento de Georges Canguilhem, su obra de historiador y de filósofo, tuvo en Francia una importancia tan decisiva para todos aquellos que, desde perspectivas muy diferentes, trataron de repensar la cuestión del sujeto. La fenomenología habrá podido introducir en el campo de análisis el cuerpo, la sexualidad, la muerte, el mundo percibido: el *cogito* siguió siendo central en ella: ni la racionalidad ni la especificidad de las ciencias de la vida pudieron comprometer su papel fundador. A esta filosofía del sentido, el sujeto y lo vivido, Georges Canguilhem opuso una filosofía del error, el concepto y lo vivo, como otro modo de aproximarse a la noción de vida.

3. *La inmanencia absoluta**

Giorgio Agamben

1. La vida

Por una singular coincidencia, el último texto que Michel Foucault y Gilles Deleuze publicaron antes de morir tiene como fin, en ambos casos, el concepto de vida. El sentido de esta coincidencia testamentaria (tanto en un caso como en el otro se trata, en efecto, de algo semejante a un testamento) va mucho más allá de la solidaridad secreta que puede existir entre dos amigos. Implica la enunciación de una herencia que concierne de manera inequívoca a la filosofía que viene. Si quiere recibir esta herencia, la filosofía que viene deberá partir del concepto de vida que nos indican, con su gesto último, los dos filósofos; tal es al menos la hipótesis de la que parte nuestra investigación.

El texto de Foucault, publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale* de enero-marzo de 1985 (pero entregado a la revista en abril de 1984; es entonces el último texto al cual el filósofo pudo dar su imprimatur, aun cuando retoma bajo una forma modificada un texto de 1978), tiene por título «La

* «L'immanenza assoluta» fue publicado originalmente en *Aut-aut*, nº 276, 1996, págs. 39-57. [N. de los compiladores.]

vie: l'experience et la science» [La vida: la experiencia y la ciencia].[1] Lo que caracteriza estas páginas, que Foucault concibió como una especie de homenaje extremo a su maestro Canguilhem, es una curiosa inversión de perspectiva precisamente acerca de la idea de vida. Es como si Foucault, que había comenzado en el *Nacimiento de la clínica* por inspirarse en el nuevo vitalismo de Bichat y su definición de vida como «conjunto de las funciones que resisten a la muerte», terminara por ver en ella más bien el ambiente propio del error. «En última instancia –escribe– la vida es aquello que es capaz de error [...] hace que el hombre termine siendo un ser vivo que nunca se encuentra en su lugar, un ser vivo condenado a "errar" y a "equivocarse"» (págs. 55-56) [À la limite la vie [...] c'est ce qui est capable d'erreur [...] La vie aboutit avec l'homme à un vivant qui ne se trouve jamais tout à fait à sa place, à un vivant qui est voué à «errer» et à «se tromper»].[2*] Se puede ver este desplazamiento como un testimonio ulterior de la crisis que atraviesa Foucault, según Deleuze, después de *La voluntad de saber*. Pero por cierto hay en juego algo más que un pesimismo o una simple desilusión: algo así como una nueva experiencia que obliga a reformular las relaciones entre verdad y sujeto y que, en consecuencia, concierne al dominio específico de la investigación de Foucault. Al arrancar al sujeto del terreno del cogito y de la conciencia, lo radica en el terreno de la vida; pero se trata de

1. Este texto está reeditado en Michel Foucault, *Dits et écrits*, bajo la dirección de François Ewald y Daniel Defert, vol. 4, París, Gallimard, 1994, págs. 763-777.

2. Ibíd., pág. 774. Dada la gran cantidad de citas en lengua no italiana, y para facilitar la lectura, en este artículo hemos traducido primero las frases de otras lenguas al castellano, y luego citamos, entre corchetes, la frase en su lengua original; excepto en los casos de citas largas. [N. de T.]

* [Nota de los compiladores: en todos los casos en que se incluyen citas del texto de G. Deleuze «La inmanencia: una vida...», así como del texto de M. Foucault «La vida: la experiencia y la ciencia», hemos utilizado las traducciones de ambos artículos incluidas en este volumen, con la indicación del número de página correspondiente.]

una vida que, en la medida en que es esencialmente errancia, va más allá de lo vivido y de la intencionalidad de la fenomenología: «¿La teoría del sujeto no debe ser reformulada desde el momento en que el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, está arraigado en los "errores" de la vida?» (pág. 57) [Est-ce que toute la théorie du sujet ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt de s'ouvrir à la verité du monde, s'enracine dans les «erreurs» de la vie?].[3] ¿Qué puede ser un conocimiento que no tiene ya como correlato la apertura al mundo y a la verdad sino solamente la vida y su errancia? ¿Y cómo pensar un sujeto sino a partir del error? El propio Badiou –por cierto uno de los filósofos más interesantes de la generación que sigue inmediatamente a la de Foucault y Deleuze– piensa al sujeto a partir del encuentro contingente con una verdad y deja de lado el viviente en tanto que «animal de la especie humana» destinado a servir de soporte a este encuentro. Ahora bien: en Foucault es evidente que no se trata de un simple reajuste epistemológico, sino de una nueva dislocación de la teoría del conocimiento que se opera en un terreno absolutamente inexplorado. Y es justamente ese terreno, que coincide con la apertura de la cantera biopolítica, el que le proporciona a Foucault ese «tercer eje, distinto tanto del saber como del poder», del que se tiene, según Deleuze, tanta necesidad en ese momento, y que el texto sobre Canguilhem definió *in limine* como «una manera distinta de aproximarse a la noción de vida» [une autre manière d'approcher la notion de vie].

2. Filosofía de la interpunción

El texto de Deleuze, del que nos ocuparemos de ahora en adelante, tiene por título «La inmanencia: una vida...» y ha

3. Ibíd., pág. 776.

sido publicado en la revista *Philosophie* dos meses antes de la muerte del filósofo. Contrariamente al ensayo de Foucault, se trata de un texto corto que tiene el *ductus* [trazo] fluido de un apunte sumario. Ya el título, a pesar de su apariencia vaga y casi suspendida, tiene una estructura inhabitual que no puede no haber sido atentamente meditada. Los dos conceptos clave no están de hecho unidos en un sintagma, ni tampoco ligados por la partícula «y» (tan característica de los títulos deleuzianos): sin embargo, cada uno de ellos está seguido por un signo de interpunción (primero los dos puntos y luego los puntos suspensivos). La elección de esta articulación absolutamente no sintáctica (ni hipotáctica ni paratáctica sino, podría decirse, atáctica) por cierto no es casual.

Más allá de las breves indicaciones en el ensayo adorniano,[4] carecemos casi por completo de elementos para una filosofía de la interpunción. Se ha podido observar ya que los sustantivos no eran los únicos en poder adquirir una dignidad terminológica, sino que los adverbios también podían hacerlo; Puder y Löwith han subrayado la función particular de los adverbios *gleichwohl* [sin embargo] y *schon* [ya] en Kant y en Heidegger respectivamente. En cambio, es menos evidente señalar que los signos de interpunción –por ejemplo, los guiones en una expresión como *in-der-Welt-sein*– pueden asumir una función técnica: el guión es, desde ese punto de vista, el más dialéctico de los signos de interpunción en la medida en que no une sino porque distingue y viceversa. Es Deleuze mismo quien sugiere que la puntuación es de una importancia estratégica en sus textos. En *Diálogos*, después de haber desarrollado la idea de que la conjunción «y» posee un sentido particular, añade: «Lástima, en este sentido, que muchos escritores supriman la puntuación, que en francés vale tanto como una "y"» [Dommage à cet égard que beaucoup d'écri-

4. Theodor W. Adorno, «Interpunktion», en *Akzente*, nº 6, 1956.

vains suppriment la ponctuation, qui vaut en français pour autant de *et*] (*Dial.*, 73).[5]

Si se recuerda el carácter destructivo (la «y» sustituye al «es» y desarticula la ontología) y, al mismo tiempo, creador (la «y» hace fluir la lengua e introduce *agencement* [agenciamiento] y balbuceo) que esta teoría atribuye a la partícula en cuestión, esto implica que en el título tanto la introducción de los dos puntos entre *inmanencia* y *una vida*, como los puntos suspensivos finales tienen una intención precisa.

3. Dos puntos: *inmanación*

En los tratados sobre la puntuación, la función de los dos puntos es, generalmente, definida por la intersección de dos parámetros: un valor de pausa (más fuerte que el punto y coma, y menos que el punto) y un valor semántico, que marca la relación indisoluble entre dos sentidos, cada uno de los cuales está en sí mismo parcialmente acabado. En la serie que va del signo = (la identidad de sentido) al guión (la dialéctica de la unidad y de la separación) y a los dos puntos, corresponde por lo tanto una función intermedia. Deleuze habría podido escribir: *l'immanence est une vie* [la inmanencia

5. Las obras de Deleuze están citadas con las siguientes abreviaturas y el número de página: *Dial.* (= Gilles Deleuze, Claire Parnet, Dialogues, París, Flammarion, 1977; trad. cast.: *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1997); *Crit.* (= *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993; trad. cast.: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996); *Imm.* (= «L'immanence: une vie...», en *Philosophie*, nº 47, 1995); *Log.* (= *Logique du sens*, París, Éditions de Minuit, 1973; trad. cast.: *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005); *Spin.* (= *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Éditions de Minuit, 1968; trad. cast.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1996); *Phil.* (= *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Éditions de Minuit, 1991; trad. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993); *Fouc.* (= *Foucault*, París, Éditions de Minuit, 1986; trad. cast.: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987); *Des.* (= «Desiderio e piacere», en *Futuro anteriore*, nº 1, 1995).

es una vida] o bien *l'immanence et une vie* [la inmanencia y una vida], en el sentido en que el «y» (*et*) sustituye al «es» (*est*) para crear un *agencement*; o también –según el principio, subrayado por Masméjan,[6] según el cual la coma puede sustituirse útilmente por los dos puntos–: *l'immanence, une vie*. Si, en cambio, usó los dos puntos es porque es evidente que no tenía en mente ni una simple identidad ni sólo una conexión lógica. (Cuando, en el texto, Deleuze escribe que «se dirá que la pura inmanencia es una vida, y nada más» (pág. 37) [on dira de la pure immanence qu'elle est une vie, et rien d'autre], bastará recordar los dos puntos del título para excluir que él entiende aquí una identidad.) Entre la inmanencia y una vida, los dos puntos introducen algo menos que una identidad y algo más que un *agencement*, o mejor dicho, un *agencement* de una especie particular, algo así como un *agencement* absoluto, que incluye también la «no-relación», o la relación que deriva de la no-relación, a la que se refiere en el ensayo sobre Foucault a propósito de la relación con el Afuera. Si se retoma la metáfora adorniana –los dos puntos son como el semáforo verde en el tráfico del lenguaje– que se encuentra en los tratados sobre la puntuación en la clasificación de los dos puntos entre los signos «que abren», hay entonces entre la inmanencia y una vida, una suerte de tránsito sin distancia ni identificación, algo así como un pasaje sin cambio espacial. En este sentido, los dos puntos representan la dislocación de la inmanencia en sí misma, la apertura a un otro que permanece, en cambio, absolutamente inmanente. Es decir, aquel movimiento que Deleuze, jugando con la emanación neoplatónica, llama *inmanación*.

4. Tres puntos: virtualidad

Análogas consideraciones pueden hacerse sobre los puntos suspensivos que cierran (y a su vez dejan abierto) el título;

6. Jean-Henri Masméjan, *Traité de la ponctuation*, París, 1781.

más aun, nunca como en este caso es tan evidente el valor de término técnico atribuido a un signo de puntuación. Deleuze ya había notado a propósito de Céline el poder depositivo de toda unión sintáctica que corresponde a los puntos suspensivos: «*Guignol's Band* encuentra el objetivo último, frases exclamativas y puestas en suspenso que abandonan toda sintaxis para provecho de la pura danza de las palabras» [*Guignol's Band* trouve le but ultime, phrases exclamatives et mises en suspension qui deposent toute syntaxe au profit d'une pure danse des mots] (*Crit.*, 141). Que en la puntuación hay un elemento asintáctico y, más en general, asemántico, está implícito en el nexo constante con la respiración que aparece desde los primeros tratados y que actúa necesariamente como una interrupción del sentido («El punto medio –se lee en la *Grammatica* de Dionisio Tracio– indica dónde se debe respirar»). Pero aquí los puntos no sirven tanto para suspender el sentido y hacer bailar las palabras fuera de toda jerarquía sintáctica, sino para transformar el estatuto mismo de la palabra, del que devienen inseparables. Si, como ha dicho una vez Deleuze, la terminología es la poesía de la filosofía, aquí el rango de *terminus technicus* [término técnico] no compete al concepto vie, ni al sintagma une vie, sino únicamente al no-sintagma *une vie*... La incompletud que, según la tradición, caracteriza a los puntos, no remite aquí a un sentido ulterior omitido o faltante (Claudel: «Un punto, se acabó; tres puntos, no se acabó» [Un point, c'est tout; trois points, ce n'est pas tout]), sino a una indefinición de especie particular, que lleva al extremo el sentido infinitivo del artículo *une*. «Lo indefinido como tal –escribe Deleuze– no marca una indeterminación empírica, sino una determinación de inmanencia o una determinabilidad trascendental. El artículo indefinido no es la indeterminación de la persona, sin ser tampoco la determinación de lo singular» (pág. 39) [L'indéfini comme tel ne marque pas une indétermination empirique, mais une détermination d'immanence ou une déterminabilité transcendentale. L'article indéfini n'est pas l'indétermination

de la personne sans être la détermination du singulier] (*Imm.*, 6).

El término técnico *une vie...* expresa esta determinabilidad trascendental de la inmanencia como vida singular, su naturaleza absolutamente virtual y su definirse sólo a través de esta virtualidad («Una vida sólo contiene entidades virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que se denomina virtual no es algo que carece de realidad» (pág. 40) [Une vie ne contient que des virtuels. Elle est faite de virtualités, événements, singularités. Ce qu'on appelle virtuel n'est pas quelque chose qui manque de réalité], ibíd.). Los puntos suspensivos, suspendiendo todo nexo sintáctico, mantienen sin embargo el término en relación con su pura determinabilidad y al mismo tiempo, arrastrándolo en este campo virtual, impiden que el artículo «uno» pueda trascender jamás (como en el neoplatonismo) el ser que lo sigue.

5. Más allá del *cogito*

El título «*L'immanence: une vie...*», considerado como un bloque asintagmático y, sin embargo, indivisible, es algo así como un diagrama que condensa en sí mismo el último pensamiento de Deleuze. Ya desde una simple mirada, se visualiza el carácter fundamental de la inmanencia deleuziana, es decir, su «no reenviar a un objeto» y su «no pertenecer a un sujeto»; en otras palabras, su ser inmanente sólo a sí mismo y, sin embargo, en movimiento. En este sentido la inmanencia se evoca, al principio del texto, con el nombre de «campo trascendental». Trascendental se opone aquí a trascendente, porque no implica una conciencia, sino que se define como lo que «escapa a la trascendencia tanto del sujeto como del objeto» (pág. 36) [échappe à toute transcendance du sujet comme de l'objet] (*Imm.*, 4). La génesis de la noción de campo trascendental está en *Logique du sens*, en referencia al ensayo

de Sartre de 1937: *La transcendance de l'Ego*[7] [*La trascendencia del Ego*]. En este texto (que Deleuze juzga «decisivo»), Sartre situaba «un campo trascendental impersonal que no tiene la forma de una conciencia sintética o de una identidad subjetiva» [un champ transcendantal impersonnel, n'ayant pas la forme d'un conscience synthétique ou d'une identité subjective] (*Log.*, 132). Forzando este concepto, que Sartre no logra liberar completamente del plano de la conciencia, se trata, para Deleuze, de alcanzar una zona preindividual y absolutamente impersonal más allá (o más acá) de toda idea de conciencia. Si no se mide el pasaje sin retorno que estos conceptos cumplen, más allá de la tradición sineidética o conciencial de la filosofía moderna, no se entiende el concepto deleuziano de plano trascendental ni aquel estrechamente correlativo de singularidad. No sólo es imposible, según Deleuze, entender lo trascendental, como hace Kant, «en la forma personal de un Yo»; tampoco es posible (y aquí el blanco polémico es la fenomenología de Husserl)

> conserver la forme d'une conscience, même si l'on définit cette conscience impersonnelle par des intentionnalités et rétentions pures qui supposent encore des centres d'individuation. Le tort de toutes les déterminations du transcendantal comme conscience, c'est de concevoir le transcendantal à l'image et à la ressemblance de ce qu'il est censé fonder (Log.,143).

> [conservarle [a lo trascendental] la forma de una conciencia, incluso si se define esta conciencia impersonal por intencionalidades y retenciones puras que suponen todavía centros de individuación. El error de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia es concebir lo trascendental a imagen y semejanza de aquello que debe fundar.]

El *cogito*, desde Descartes a Husserl, había hecho posible tratar lo trascendental como un campo de conciencia. Pero

7. Existe traducción castellana: Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*, Buenos Aires, Caldén, 1968. [N. de T.]

si en Kant este se presenta como una conciencia pura sin ninguna experiencia, con Deleuze, al contrario, lo trascendental se aparta decididamente de toda idea de conciencia para presentarse como una experiencia sin conciencia ni sujeto: un empirismo trascendental, como dice él con una fórmula intencionalmente paradójica. Liquidando de este modo los valores de la conciencia, Deleuze prosigue el gesto de un filósofo poco querido para él, pero –al menos en esto– ciertamente más cercano que todo otro representante de la fenomenología del siglo XX: Heidegger, el Heidegger patafísico del genial artículo sobre Jarry, con el cual, a través de esta incomparable caricatura ubuesca, puede finalmente reconciliarse.[8] Ya que el Dasein, con su *in-der-Welt-sein*, ciertamente no se entiende como la relación indisoluble entre un sujeto –una conciencia– y su mundo, así como su *alétheia*, en cuyo corazón reinan la oscuridad y la *léthe*, es lo contrario de un objeto intencional o un mundo de ideas puras: un abismo separa estos conceptos de la intencionalidad husserliana de la que provienen y, deportándolos a la línea que va de Nietzsche a Deleuze, estos constituyen las primeras figuras del nuevo plano trascendental postconciencial y postsubjetivo, impersonal y no-individual que el pensamiento de Deleuze deja en herencia a «su» siglo.

6. El principio de inmanencia

Una genealogía de la idea de inmanencia en Deleuze debe partir de los capítulos 3 y 11 de la gran monografía sobre Spinoza. Allí la idea de inmanencia brotaba de la afirmación

8. Está todavía por hacerse la historia de las relaciones entre Heidegger y Deleuze –también vía Blanchot, a través de mucho heideggerianismo inconsciente en la filosofía francesa contemporánea–. Es cierto, sin embargo, que el Heidegger de Deleuze es totalmente diferente del de Lévinas y Derrida.

spinoziana de la univocidad del ser contra la tesis escolástica de la *analogia entis* [analogía del ser], según la cual el ser no se dice del mismo modo de Dios y de las criaturas finitas.

> Chez Spinoza, au contraire, l'Être univoque est parfaitement déterminé dans son concept comme ce qui se dit en un seul et même sens de la substance qui est en soi, et des modes qui sont en autre chose [...]. C'est donc l'idée de cause immanente qui, chez Spinoza, prend le relais de l'univocité, libérant celle-ci de l'indifférence et de la neutralité où la maintenait la théorie d'une création divine. Et c'est dans la immanence que l'univocité trouvera sa formule proprement spinoziste: Dieu est dit cause de toute chose au sens même [eo sensu] ou il est dit cause de soi (*Spin.*, 58).
>
> [En Spinoza, al contrario, el Ser unívoco está perfectamente determinado en su concepto como lo que se dice según un único y mismo sentido de la sustancia que es en sí y de los modos que son en otra cosa [...]. Es pues la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, ocupa el lugar de la univocidad, liberándola de la indiferencia y de la neutralidad en las que la mantenía la teoría de una creación divina. Y es en la inmanencia que la univocidad encontrará su fórmula propiamente spinozista: se dice de Dios que es causa de toda cosa, en el mismo sentido [*eo sensu*] en que se dice que es causa de sí.]

Aquí el principio de inmanencia no es entonces más que una generalización de la ontología de la univocidad, que excluye toda trascendencia del ser. Pero a través de la idea spinoziana de una causa inmanente, en la que el agente es su propio paciente, el ser se libera del riesgo de inercia y de inmovilidad que la absolutización de la univocidad, volviéndolo igual a sí mismo en todo punto, le hacía pesar. La causa inmanente produce permaneciendo en sí misma, exactamente como la causa emanativa de los neoplatónicos; pero, a diferencia de esta, los efectos que produce no salen fuera de ella. Con una aguda figura etimológica, que desplaza el origen del término inmanencia de *manere a manare* («brotar»),

Deleuze restituye a la inmanencia la movilidad y la vida: «Una causa es inmanente [...] cuando el mismo efecto es "inmanado" a la causa en lugar de emanar de ella» [Une cause est immanente [...] quand l'effet lui-même est «immané» dans la cause au lieu d'en émaner] (Spin., 156).

La inmanencia fluye; lleva, por así decir, desde siempre consigo los dos puntos; este manar no surge, sin embargo, de sí, sino que se derrama continua y vertiginosamente en sí mismo. Por ello Deleuze puede escribir aquí –con una expresión que muestra ya una plena conciencia del rango que el concepto de inmanencia habría asumido en su pensamiento–: «La inmanencia es precisamente el vértigo filosófico» [L'immanence est précisement le vertige philosophique] (*Spin.*, 164).

Qu'est-ce que la philosophie? ofrece, por así decir, la teoría de este vértigo. El concepto de «inmanación» es llevado hasta las últimas consecuencias en la idea de que el plano de inmanencia –así como el campo trascendental, del que es la figura acabada, no tiene sujeto– no es inmanente a algo, sino sólo a sí mismo:

> L'immanence ne l'est qu'à soi même, et dès lors prend tout, absorbe Tout-un, et ne laisse rien subsister à quoi elle pourrait être immanente. En tout cas, chaque fois qu'on interprète l'immanence comme immanence à Quelque chose, on peut être sûr que ce Quelque chose réintroduit le transcendant (*Phil.*, 47).

> [La inmanencia es tal sólo repecto de sí misma, y por eso ella toma todo, absorbe Todo-uno y no deja subsistir nada a lo cual ella podría ser inmanente. En todo caso, cada vez que se interpreta la inmanencia como inmanencia a Algo, se puede estar seguro de que este Algo reintroduce la trascendencia.]

El riesgo aquí está en que el plano de inmanencia, que agota en sí el ser y el pensamiento, sea referido en cambio a «algo que sería como un dativo» [quelque chose qui serait comme un datif] (ibíd.). El ejemplo III del capítulo 2 presenta

toda la historia de la filosofía, desde Platón hasta Husserl, como la historia de este riesgo. La absolutización del principio de inmanencia («L'immanence ne l'est qu'à soi-même») sirve estratégicamente a Deleuze para recortar dentro de la historia de la filosofía la línea de la inmanencia (que culmina en Spinoza, quien por esto es definido como el príncipe de los filósofos) y, en particular, para precisar su situación respecto de la tradición de la fenomenología del siglo XX. A partir de Husserl, en efecto, la inmanencia, devenida inmanente a una subjetividad trascendental, hace reaparecer en su mismo interior la cifra de la trascendencia:

> C'est ce qui se passe avec Husserl et avec beaucoup de ses successeurs, qui découvrent dans l'Autre, ou dans la Chair, le travail de taupe du transcendant dans l'immanence elle-même [...]. Dans ce moment moderne, on ne se contente plus de penser l'immanence à un transcendant, *on veut penser la transcendance à l'intérieur de l'immanent, et c'est de l'immanence qu'on attend une rupture* [...]. La parole judéo-chretienne remplace le lógos grec: on ne se contente plus d'attribuer l'immanence, on lui fait partout dégorger le transcendant (*Phil.*, 48-49).

> [Es lo que sucede con Husserl, y con muchos de sus sucesores, que descubren en el Otro, o en la Carne, el trabajo de hormiga de lo trascendente en la inmanencia misma [...]. En este momento moderno, no nos resignamos a pensar la inmanencia respecto de un trascendente, *queremos pensar la trascendencia dentro de lo inmanente, y es de la inmanencia que esperamos una ruptura* [...]. La palabra judeocristiana reemplaza al lógos griego: no estamos satisfechos con atribuir la inmanencia, le hacemos exudar por todas partes lo trascendente.]

(La alusión a Merleau-Ponty y a Lévinas –dos filósofos que Deleuze considera sin embargo con extremo interés– es evidente.)

Pero la inmanencia no sólo está amenazada por esta ilusión de la trascendencia, que querría obligarla a salir de sí y a vomitar lo trascendente; o más bien, esta ilusión es algo así

como una ilusión necesaria en el sentido de Kant, que la inmanencia misma genera de su interior y en la que todo filósofo cae cuanto más intenta adherir íntimamente al plano de inmanencia. La exigencia irrenunciable del pensamiento también es la tarea más difícil, en la que el filósofo corre el riesgo de extraviarse a cada instante. En tanto es el «movimiento del infinito» (*Phil.*, 40), más allá de lo cual no hay nada, la inmanencia se priva de cualquier punto fijo y de todo horizonte que podría permitir la orientación: «El movimiento ha tomado todo» [Le mouvement a tout pris] y el único oriente posible es el vértigo en el que dentro y fuera, inmanencia y trascendencia, se confunden incesantemente. Que Deleuze se choca aquí con algo así como un punto límite, lo testimonia el pasaje en el cual el plano de inmanencia se presenta a la vez como lo que debe ser pensado y como lo que no puede ser pensado:

> Peut-être est-ce le geste suprême de la philosophie: non pas tant penser le plan d'immanence, mais montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plan. Le penser de cette manière-là, comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur (*Phil.*, 59).

> [Quizás este es el gesto supremo de la filosofía: no pensar el plano de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de esta manera, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior o el adentro no interior.]

7. Una vida

La indicación contenida en el «testamento» de Deleuze adquiere, en esta perspectiva, una urgencia particular. El último gesto del filósofo consiste en remitir la inmanencia al diagrama «L'immanence: une vie...», es decir, en pensar la inmanencia como «una vida...» ¿Pero qué significa que la inmanencia absoluta ahora se presenta como vida? ¿Y en qué

sentido el diagrama expresa el último pensamiento de Deleuze?

Deleuze comienza por precisar, como ya podría esperarse, que decir que la inmanencia es «una vida...» no significa en ningún modo atribuir la inmanencia a la vida como a un sujeto. Al contrario, «una vida...» designa precisamente el ser inmanente a sí mismo de la inmanencia, el vértigo filosófico que nos es ya familiar:

> On dira de la pure immanence qu'elle est *une vie*, et rien d'autre. Elle n'est pas immanence à la vie, mais l'immanence qui n'est en rien elle-même une vie. Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue... (*Imm.*, 4).

> [Se dirá de la pura inmanencia que es *una vida*, y nada más. No es la inmanencia de la vida, sino que lo inmanente es en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta...] (pág. 37)

Llegados a este punto, Deleuze bosqueja un breve escorzo genealógico a través de la referencia a un pasaje de Fichte y a Maine de Biran. Enseguida después, como si se diera cuenta de la insuficiencia de las indicaciones dadas y temiera que su último concepto quedara oscuro, recurre a un ejemplo literario:

> Nul mieux que Dickens n'a raconté ce qu'est une vie, en tenant compte de l'article indéfini comme indice du trascendental. Une canaille, un mauvais sujet méprisé de tous est ramené mourant, et voilà que ceux qui le soignent manifestent une sorte d'empressement, de respect, d' amour pour le moindre signe de vie du moribond. Tout le monde s'affaire à le sauver, au point qu'au plus profond de son coma le vilain homme sent lui-même quelque chose de doux le pénétrer. Mais à mesure qu'il revient à la vie, ses sauveurs se font plus froids, et il retrouve toute sa grossièreté, sa méchanceté. Entre sa vie et sa mort, il y a un moment qui n'est plus que celui *d'une vie* jouant avec la mort. La vie de l'individu a fait place à une vie

impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure, c'est-à-dire de la subjectivité et de l'objectivité de ce qui arrive. «Homo tantum» auquel tout le mond compâtit et qui atteint à une sorte de béatitude (*Imm.*, 5).

[Nadie ha narrado mejor que Dickens lo que es una vida, teniendo en cuenta el artículo indefinido como índice de lo trascendental. Un canalla, un sujeto vil despreciado por todos está agonizando y los encargados de cuidarlo manifiestan una especie de esmero, de respeto, de amor por el menor signo de vida del moribundo. Todos se empeñan en salvarlo, al punto de que en lo más profundo de su coma el villano siente que algo dulce lo penetra. Pero a medida que retorna a la vida, sus salvadores se vuelven más fríos, y él recupera toda su grosería y su maldad. Entre su vida y su muerte, hay un momento que no es más que el de *una vida* que juega con la muerte. La vida del individuo le cedió lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular, de la que se desprende un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que pasa. «*Homo tantum*» al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud.] (págs. 37-38)

La referencia anterior pertenece al episodio del ahogamiento fallido de Riderhood en *Our mutual friend* (capítulo 3). Basta con recorrer estas páginas de Dickens para darse cuenta de lo que pudo haber atraído la atención de Deleuze con tanta fuerza. Ante todo, Dickens distingue entre el individuo Riderhood y la «chispa de vida en él», que parece curiosamente separable de la canallada en que habita:

No one has the least regard for the man; with them all, he has been an object of avoidance, suspicion and aversion; but the spark of life within him is curiously separable from himself now, and they have a deep interest in it, probably because it is life, and they are living and must die.

[Nadie tiene la menor consideración para con el hombre; para ellos, él ha sido un objeto de rechazo, sospecha y aversión;

pero curiosamente la chispa de vida en su interior es ahora separable de él, y ellos tienen un profundo interés por ella, probablemente porque es vida, y ellos están viviendo y van a morir.]

El lugar de esta vida separable no está ni en este mundo ni en el otro, sino entre los dos, en una suerte de intermundo feliz que ella parece abandonar sólo de mala gana.

See! A token of life! An indubitable token of life! The spark may smoulder and go out, or it may glow and expand, but see! The four rough fellows, seeing, shed tears. Neither Riderhood in this world, nor Riderhood en the other, could draw tears from them; but a striving human soul between the two can do it easily.

He is struggling to come back. Now he is almost here, now he is far away again. Now he is struggling harder to get back. And yet –like us all, when we swoon– like us all, every day of our life when we wake–he is instinctively unwilling to be restored to the consciousness of this existence, and would be left dormant, if he could.

[¡Miren! ¡Una muestra de vida! ¡Una indudable muestra de vida! La chispa puede arder sin llama y salir, o bien puede brillar y expandirse, pero ¡miren! Mientras miraban, los cuatro rústicos compañeros vertían lágrimas. Ni Riderhood en este mundo, ni Riderhood en el otro podría haberles hecho derramar lágrimas; pero un alma humana debatiéndose entre los dos mundos puede hacerlo fácilmente. Está luchando por regresar. Ahora casi está aquí, ahora está lejos de nuevo. Ahora está esforzándose aún más por volver. Y todavía –como todos nosotros, cuando nos desvanecemos, como todos los días de nuestra vida al despertar– instintivamente no quiere ser devuelto a la conciencia de esta existencia, y seguiría durmiendo si pudiera.]

Lo que vuelve tan interesante la «chispa de vida» es este estado de suspensión inasignable, para el cual Dickens se vale significativamente del término *abeyance*, que proviene del léxico jurídico e indica el estar en suspenso de normas o

derechos entre la vigencia y la derogación («La chispa de vida era profundamente interesante mientras estaba en suspenso; pero ahora que se ha establecido en Mr. Riderhood, allí parece ser un deseo general que las circunstancias hubieran admitido que se desarrollara en cualquier otro antes que en ese señor» [The spark of life was deeply interesting while it was in abeyance, but now that it has got established in Mr. Riderhood, there appears to be a general desire that circumstances had admitted of its being developed in anybody else, rather than that gentleman]). Por eso Deleuze puede hablar de una «vida impersonal», situada en un umbral más allá del bien y del mal, «porque sólo el sujeto que la encarnaba en el medio de las cosas la volvía buena o mala» (pág. 38) [puisque seul le sujet qui l'incarnait au milieu des choses la rendait bonne ou mauvaise] (*Imm.*, 5). Y bajo el signo de esta vida impersonal, la alusión en cursiva a Maine de Biran se vuelve plenamente inteligible. Toda la obra de Maine de Biran, al menos a partir del *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [*Memoria sobre la descomposición del pensamiento*], está recorrida por el intento incansable de aferrar, más allá del yo y de la voluntad, y en estrecho diálogo con las investigaciones de la fisiología de su tiempo, un «modo de existencia por así decir impersonal» [mode d'existence pour ainsi dire impersonnel],[9] que él llama "afectibilidad" y que define como una simple capacidad orgánica de afección sin personalidad que, como la estatua de Condillac, se vuelve todas sus modificaciones y constituye, sin embargo, «una manera de existir positiva y completa en su género» [une manière d'exister positive et complète dans son genre].[10]

Tampoco la ejemplificación dickensiana parece, sin embargo, satisfacer a Deleuze. El hecho es que la vida desnuda

9. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, París, Vrin, 1988, pág. 389.
10. Ibíd., pág. 370.

que ella nos presenta sólo parece emerger a la luz en el momento de su lucha con la muerte («No habría que limitar una vida al simple momento en que la vida individual afronta la muerte universal» (pág. 38) [Il ne faudrait pas contenir une vie dans le simple moment où la vie individuelle affronte l'universelle mort], *Imm.*, 5). Pero también el ejemplo siguiente, que debería exhibir la vida impersonal en tanto coexiste con la del individuo, sin confundirse con ella, se refiere a un caso especial, situado esta vez en proximidad no de la muerte, sino del nacimiento: «todos los niños muy pequeños se parecen y no tienen individualidad, pero poseen singularidades, una sonrisa, un gesto, una mueca: acontecimientos que no son rasgos subjetivos. Los niños muy pequeños están atravesados por una vida inmanente que es pura potencia, e incluso beatitud a través de los sufrimientos y las debilidades» (pág. 39) [Les tout-petits enfants se ressemblent tous et n'ont guère d'individualité; mais ils ont des singularités, un sourire, un geste, un grimace, événements qui ne sont pas des caractères subjectifs. Les tout-petits enfants sont traversés d'une vie immanente qui est pure puissance, et même béatitude à travers les souffrances et les faiblesses] (*Imm.*, 6).

Podría decirse que el difícil intento de aclarar a través de «una vida» el vértigo de la inmanencia, nos conduce a una zona aún más incierta, en la que el niño y el moribundo nos presentan la cifra enigmática de la vida desnuda biológica como tal.

8. El animal de adentro

En la historia de la filosofía occidental, la identificación de la vida desnuda tiene un momento clave. Es el momento en el que, en el *De anima*, Aristóteles aísla, de entre los varios modos en que se dice el término «vivir», el más general y separable.

> Es por el vivir que el animal se distingue de lo inanimado. Vivir se dice sin embargo de muchos modos, y si sólo uno de éstos existe, decimos que algo vive. El pensamiento, la sensación, el movimiento y el reposo según el lugar, el movimiento según la nutrición, la destrucción y el crecimiento. Por esto también todas las especies de vegetales nos parece que viven. Es evidente, en efecto, que ellos tienen en sí mismos un principio y una potencia tal que, a través de ellos, crecen y se destruyen en direcciones opuestas [...]. Este principio puede ser separado de los otros, pero estos no pueden ser separados de él en los mortales. Esto es evidente en las plantas. En ellas no hay otra potencia del alma. Es pues a través de este principio que el vivir pertenece a los vivientes [...]. Llamamos también potencia nutritiva [*threptiké*] a esta parte del alma de la que también los vegetales participan (págs. 413-20 y ss.).

Aristóteles no define de ningún modo qué es la vida: se limita a descomponerla gracias al aislamiento de la función nutritiva, para luego rearticularla en una serie de facultades distinguibles y correlativas (nutrición, sensación, pensamiento). Vemos aquí actuar aquel principio del fundamento que constituye el dispositivo por excelencia del pensamiento de Aristóteles. Este consiste en reformular toda pregunta sobre el «¿qué es?» por una pregunta sobre «¿por medio de qué [*dià tí*] algo pertenece a otra cosa?». «El *dià tí*, el por qué –se lee en *Metaph.*, 1041 a 11– se debe buscar siempre de este modo: ¿por medio de qué algo pertenece a otra cosa?». Preguntar porqué determinado ser se dice viviente, significa buscar el fundamento por el cual el vivir pertenece a este ser.

Es decir, hace falta que de entre los distintos modos en que se dice el vivir, uno se separe de los otros y llegue hasta el fondo, para convertirse en el principio por el cual la vida puede atribuirse a un determinado ser. Este fondo indiferenciado, sobre la presuposición del cual se dice que los individuos vivientes viven, es la vida nutritiva (o vegetativa, como será llamada ya a partir de los comentadores antiguos, sobre la base del estatuto particular, oscuro y absolutamente

separado del logos, que las plantas tienen constantemente en el pensamiento de Aristóteles).

En la historia de la ciencia occidental, el aislamiento de esta vida desnuda constituye un acontecimiento fundamental en todo sentido. Cuando Bichat, en sus célebres *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*,[11] distinga de la «vida animal», definida por la relación con un mundo externo, una «vida orgánica», que no es más que una «sucesión habitual de asimilación y excreción», todavía es la vida nutritiva de Aristóteles la que traza el oscuro fondo sobre el que se separa la vida de los animales superiores, y el animal *vivant au-dehors* [que vive afuera] puede oponerse al animal existant *au-dedans* [que existe adentro]. Y cuando, como Foucault ha mostrado, el Estado, a partir del siglo XVIII, comienza a incluir entre sus tareas esenciales el cuidado de la vida de la población, transformándose así la política en biopolítica, es ante todo por una progresiva generalización y redefinición del concepto de vida vegetativa u orgánica (que coincide ahora con el patrimonio biológico de la nación) que este realizará su nueva vocación. Y todavía hoy, en las discusiones sobre la definición *ex lege* [a partir de la ley] de los nuevos criterios de muerte, una identificación ulterior de esta vida desnuda –desconectada de toda actividad cerebral y de todo sujeto– decidirá si determinado cuerpo puede ser considerado vivo o si debe ser abandonado a la extrema peripecia del trasplante.

¿Pero qué separa entonces esta pura vida vegetativa de la «chispa de vida» en Riderhood y de la «vida impersonal» de la que habla Deleuze?

9. La vida inasignable

Desplazando la inmanencia de la esfera de la vida, Deleuze sabe que se adentra en un terreno peligroso. La vida de

11. Existe traducción castellana: Xavier María Bichat, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, Madrid, 1807. [N. de T.]

Riderhood moribundo o la de aquel niño parecen, en efecto, limitar con la zona oscura en la que habitan la vida nutritiva de Aristóteles y el animal *au-dedans* de Bichat. Como Foucault, Deleuze se da perfectamente cuenta de que el pensamiento que toma como objeto la vida comparte este objeto con el poder y debe enfrentarse a sus estrategias. El diagnóstico foucaultiano sobre la transformación del poder en bio-poder no deja dudas al respecto: «Contra este poder todavía nuevo en el siglo XIX –concluye *La voluntad de saber*– las fuerzas que resisten se apoyaron sobre aquello mismo que él investía, es decir, sobre la vida y sobre el hombre en tanto que es viviente [...] la vida como objeto político ha sido de alguna manera tomada en serio y dirigida contra el sistema que se proponía controlarla» [Contre ce pouvoir encore nouveau au XIXe siècle les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit– c'est-à-dire sur la vie et sur l'homme en tant qu'il est vivant [...] la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retourneé contre le système qui entreprenait de le contrôler].[12] Y Deleuze: «La vida se convierte en resistencia al poder cuando el poder asume como objeto la vida. También en este caso las dos operaciones pertenecen a un mismo horizonte» (*Fouc.*, 95). En el concepto de resistencia hará falta entender aquí algo más que una metáfora política, algo como un eco de la definición de Bichat, según la cual la vida es «el conjunto de las funciones que resisten a la muerte». Es lícito, sin embargo, preguntarse si este concepto es verdaderamente suficiente para terminar con la ambivalencia del conflicto biopolítico en curso, en el que la libertad y la felicidad de los hombres se juegan sobre el mismo terreno –la vida desnuda– que señala su sumisión al poder.

Si bien todavía está pendiente, tanto en Foucault como en Deleuze, una definición clara del concepto de «vida»,

12. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, págs. 190-191; trad. cast.: *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

resulta todavía más urgente captar la articulación que de ella nos ofrece el «testamento» de este último. Lo decisivo es que su función se revela exactamente contraria a la que la vida nutritiva desarrollaba en el dispositivo aristotélico. Mientras en este contexto actuaba como el principio que permitía atribuir la vida a un sujeto («Es entonces por este principio que el vivir pertenece a los vivientes»), *une vie*..., en tanto figura de la inmanencia absoluta, es lo que no puede atribuirse en ningún caso a un sujeto, matriz de de-subjetivación infinita. Es decir, el principio de inmanencia funciona en Deleuze como un principio antitético a la tesis aristotélica sobre el fundamento. Es más: mientras el aporte específico del aislamiento de la vida desnuda era llevar a cabo una división en lo viviente, *que permitía distinguir en este una pluralidad de funciones y* articular una serie de oposiciones (vida vegetativa/vida de relación; animal externo/animal interno; planta/hombre y, en el límite, *zoé/bíos*, vida desnuda y vida políticamente calificada), *une vie*... señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones. El plano de inmanencia funciona, entonces, como un principio de indeterminación virtual en el que el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan uno hacia el otro:

> *Une vie* est partout, dans tous les moments que traverse tel ou tel sujet vivant et que mesurent tels objets vécus: vie immanente emportant les événements ou singularités qui ne font que s'actualiser dans les sujets et les objets. Cette vie indéfinie n'a pas elle-même de moments, si proches soient-ils les uns des autres, mais seulement des entre-temps, des entre-moments. Elle ne survient ni ne succède, mais présente l'immensité du temps vide où l'on voit l'événement encore à venir et déjà arrivé, dans l'absolu d'une conscience immédiate (*Imm.*, 5).

> [*Una vida* está en todos lados, en cada uno de los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente y que miden tal o cual objeto vivido: vida inmanente portadora de los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en sujetos

y objetos. Esta vida indefinida no tiene en sí momentos, tan cercanos entre sí como puedan estarlo, sino sólo intervalos, entre-momentos. No adviene ni sucede, sino que presenta la inmensidad del tiempo vacío donde el acontecimiento se percibe todavía por venir y ya pasado, en lo absoluto de una conciencia inmediata.] (pág. 38)

Al final de *Qu'est-ce que la philosophie?*, en un pasaje que es uno de los vértices de la última filosofía de Deleuze, la vida como inmediatez absoluta era definida «pura contemplación sin conocimiento». Deleuze distinguía aquí dos modos posibles de entender el vitalismo, el primero como acto sin esencia y el segundo como potencia sin acción:

> Le vitalisme a toujours eu deux interprétations possibles: celle d'une Idée qui agit, mais qui n'est pas, qui agit donc uniquement du point de vue d'une connaissance cérébrale extérieure (de Kant a Claude Bernard); ou celle d'une force qui est, mais qui n'agit pas, donc qui est un pur Sentir interne (de Leibniz à Ruyer). Si la seconde interprétation nous semble s'imposer, c'est parce que la contraction qui conserve est toujours en décroché par rapport à l'action ou même au mouvement, et se présente comme une pure contemplation sans connaissance (*Phil.*, 201).
>
> [El vitalismo ha tenido siempre dos interpretaciones posibles: la de una Idea que obra, pero que no es, que obra entonces únicamente desde el punto de vista de un conocimiento cerebral exterior (de Kant a Claude Bernard); o la de una fuerza que es, pero que no obra, que es entonces un puro Sentir interno (de Leibniz a Ruyer). Si la segunda interpretación parece imponerse es porque la contracción que conserva está siempre en desconexión respecto de la acción o incluso del movimiento y se presenta como una pura contemplación sin conocimiento.]

Los dos ejemplos que Deleuze da de esta «contemplación sin conocimiento», fuerza que conserva pero que no actúa, son la sensación («La sensation est contemplation pure» [La sensación es contemplación pura]) y la costumbre («Même quand on est un rat, c'est par contemplation qu'on "contracte"

une habitude» [Incluso cuando uno es una rata, es por contemplación que uno «contrae» un hábito]) (*Phil.*, 201). Lo importante aquí es que esta contemplación sin conocimiento, que recuerda un poco la concepción griega de la teoría como un no conocer, sino un tocar (*thigeîn*), sirve aquí en cambio para definir la vida. Como inmanencia absoluta, *une vie...* es pura contemplación más allá de todo sujeto y de todo objeto de conocimiento, pura potencia que conserva sin actuar. Llegados al límite de este nuevo concepto de vida contemplativa –o, más bien, de contemplación viviente–, no podemos dejar sin interrogar el otro rasgo que define la vida en el último texto. ¿En qué sentido Deleuze puede afirmar que *une vie...* es «potencia, completa beatitud» (*Imm.*, 4)? Para contestar esta pregunta deberemos primero profundizar ulteriormente el «vértigo» de la inmanencia.

10. Pasearse

En las obras de Spinoza que han sido conservadas, hay un solo pasaje en el que se sirve de la lengua materna de los hebreos sefarditas, el ladino. Es un pasaje del *Compendium grammatices linguae hebraeae* [Compendio gramatical de la lengua hebrea],[13] en el que el filósofo está explicando el sentido del verbo reflexivo activo, como expresión de una causa inmanente, es decir, de una acción en la que agente y paciente son una sola y la misma persona. Para aclarar el sentido de esta forma verbal (que en hebreo se forma añadiendo un prefijo no a la forma normal, sino a la intensiva, que tiene ya de por sí un sentido transitivo), el primer equivalente latino que da Spinoza, *se visitare* [visitarse], es claramente insuficiente; él lo especifica por lo tanto inmediatamente con la

13. Baruch Spinoza, *Opera*, Carl Gebhardt (editor), Heidelberg, C. Winters, 1925, vol. 3, pág. 361.

singular expresión: *se visitantem constituere*, constituirse visitante. Siguen otros dos ejemplos, cuyos equivalentes latinos (*se sistere, se ambulationi dare*) le parecen a Spinoza tan insatisfactorios que se ve obligado a recurrir a la lengua materna de su gente. Pasear, en ladino (es decir, en el español que los sefarditas hablaban en el momento de su expulsión de España), se dice pasearse (*pasearse*, en español moderno, se diría más bien: *pasear o dar un paseo*).[14] Como equivalente a una causa inmanente, es decir, a una acción referida al agente mismo, el término ladino es particularmente feliz. En efecto, presenta una acción en la que el agente y el paciente han entrado en un umbral de absoluta indistinción: el paseo como pasearse.

En el capítulo 12, Spinoza se plantea el mismo problema a propósito del sentido de la forma correspondiente al nombre infinitivo (el infinitivo en hebreo se declina como un sustantivo):

> Ya que a menudo ocurre que el agente y el paciente son una sola y misma persona, era necesario para los judíos formar una nueva y séptima especie de infinitivo, con la cual ellos expresarían la acción referida tanto al agente como al paciente, y que tendría, entonces, al mismo tiempo la forma de la voz activa y de la pasiva [...]. Fue pues necesario inventar otra especie de infinitivo, que expresara la acción referida al agente como causa inmanente [...] la cual, como hemos dicho, significa visitarse a sí mismo, o bien constituirse visitante y, finalmente, *mostrarse* visitante [*constituere se visitantem, vel denique praebere se visitantem*].[15]

Es decir, la causa inmanente pone en cuestión una constelación semántica que el filósofo-gramático trata de aferrar no sin dificultad a través de una pluralidad de ejemplos (*cons-*

14. En castellano en el original.
15. Ibíd., pág. 342.

tituirse visitante, *mostrarse* visitante, *pasearse*) cuya importancia para la comprensión del problema de la inmanencia no debe ser despreciada. El *pasearse* es una acción en la que no sólo es imposible distinguir el agente del paciente (¿quién pasea qué?) y donde, por tanto, las categorías gramaticales de voz activa y pasiva, sujeto y objeto, transitivo e intransitivo pierden su sentido, sino también en la que medio y fin, potencia y acto, facultad y ejercicio entran en una zona de absoluta indeterminación. Por esto Spinoza se vale de las expresiones «*constituirse* visitante, *mostrarse* visitante», donde la potencia coincide con el acto y la inoperosidad con la obra: el vértigo de la inmanencia es que ella describe el movimiento infinito de la autoconstitución y la autopresentación del ser: el ser como *pasearse*.

No es por casualidad que los estoicos se sirvieron justamente de la imagen del paseo para mostrar que los modos y los acontecimientos son inmanentes a la sustancia (Cleante y Crisipo se preguntan: ¿quién es el que pasea, el cuerpo movido por la parte hegemónica del alma o la misma parte hegemónica?).[16] Como Epicteto dirá más tarde con una invención extraordinaria: los modos de ser «hacen la gimnasia» (*gýmnasai*, donde hay que considerar etimológicamente también el adjetivo *gymnós*, «desnudo») del ser.

11. Beatitud

Las notas sobre Foucault publicadas por F. Ewald con el título *Deseo y placer* contienen, en esta perspectiva, una definición importante. La vida –dice Deleuze– no es en ningún caso naturaleza: ella es, más bien, «el campo de inmanencia variable del deseo» (*Des.*, 33). Por lo que sabemos de la

16. Véase Víctor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, París, Vrin, 1969, págs. 22-23. Deleuze cita este pasaje en *Log.*, 198.

inmanencia deleuziana, esto significa que el término «vida» designa aquí ni más ni menos que *la inmanencia del deseo a sí mismo*. Es evidente que el deseo no implica, para Deleuze, ni falta ni alteridad; pero ¿cómo pensar un deseo que, en tanto tal, permanece inmanente a sí mismo (o lo que es lo mismo, cómo pensar la inmanencia absoluta en la forma del deseo)? En los términos del *Compendium* spinoziano: ¿cómo pensar un movimiento del deseo que no salga fuera de sí, es decir, sólo como causa inmanente, como pasearse, como constituirse deseante del deseo?

La teoría spinoziana del conatus como deseo de perseverar en el propio ser, sobre cuya importancia Deleuze insiste muchas veces, contiene una posible respuesta a estas preguntas. Cualesquiera sean las fuentes antiguas y menos antiguas de la fórmula spinoziana (Wolfson enumera una decena de ellas, de los estoicos a Dante), en todo caso es seguro que, en su enunciación paradójica, esta expresa perfectamente la idea de un movimiento inmanente, de un esfuerzo que permanece obstinadamente en sí mismo. Todo ser no sólo persevera en su propio ser (*vis inertiae* [fuerza de la inercia]), sino que desea perseverar en él (*vis immanentiae* [fuerza de la inmanencia]). Es decir, el movimiento del *conatus* coincide con el de la causa inmanente, cuyo agente y paciente se indeterminan. Y dado que el *conatus* se identifica con la esencia de la cosa, desear perseverar en el propio ser significa desear el propio deseo, constituirse como deseante. *Es decir, en el* conatus, *deseo y ser coinciden sin residuos*.

En los *Cogitata metaphysica*,[17] Spinoza define el *conatus* como vida («la vida es la fuerza por la que una cosa persevera en el propio ser»). Cuando Deleuze escribe que la vida es el campo de inmanencia variable del deseo, da entonces una

17. Existe traducción castellana: *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988. [N. de T.]

definición rigurosamente spinoziana. ¿Pero en qué medida la vida, definida así en términos de conatus y deseo, se distingue de la potencia nutritiva de la que habla Aristóteles y, en general, de la vida vegetativa de la tradición médica? Es llamativo que ya Aristóteles, en el *De anima*, en el momento de definir las funciones propias del alma nutritiva (*threptiké psyké*), se sirva justamente de una expresión que recuerda muy de cerca la determinación spinoziana del *conatus sese conservandi* [conato de conservarse a sí mismo]. La *trophé*, escribe, «conserva la existencia [*sózei... tèn ousían*] [...]. Este principio del alma es una potencia capaz de conservar tal como es aquel que la posee [*dynamis estin hoía sózein tò échon autèn ê toioûton*]» (416b 13 y ss.). El carácter más íntimo de la vida nutritiva no es, pues, sencillamente el crecimiento, sino ante todo la autoconservación. Esto significa que, mientras la tradición médico-filosófica trata de distinguir cuidadosamente las diversas potencias del alma y regula la vida humana con el alto canon de la vida dianoética, Deleuze (como su modelo spinoziano) retrotrae el paradigma sobre el esquema más inferior de la vida nutritiva. Aun rechazando de manera decisiva la función que la vida nutritiva tiene en Aristóteles como fundamento de una atribución de subjetividad, Deleuze no quiere, sin embargo, abandonar el terreno de la vida y lo identifica con el plano de inmanencia.[18] ¿Pero qué significa, entonces, en este sentido, «nutrirse»? En un ensayo importante, Benveniste ha tratado de unificar los diferentes sentidos, no siempre fácilmente conciliables entre sí, del verbo griego *tréphein* (nutrir, hacer crecer, coagular):

18. Cuando Aristóteles define el *noûs* a través de su capacidad de pensarse a sí mismo, es importante recordar que ya aparecía un paradigma autorreferencial, como habíamos visto, a propósito de la vida nutritiva y de su poder de autoconservación: el pensarse del pensamiento tiene, en cierto sentido, su arquetipo en el conservarse a sí misma de la vida nutritiva.

En réalité la traduction de *trépho* par nourrir, dans l'emploi qui est en effet le plus usuel, ne convient pas à tous les exemples et n'est elle-même qu'une acception d'un sens plus large et plus précis à la fois. Pour rendre compte de l'ensemble des liaisons sémantiques de *trépho*, on doit le définir: «favoriser (par des soins appropriés) le développement de ce qui est soumis à la croissance». C'est ici que s'insère un développement particulier et «technique», qui est justement le sens de «cailler». L'expression grecque est *tréphein gála*, qui doit maintenant s'interpréter à la lettre comme «favoriser la croissance naturelle du lait, le laisser atteindre l'état où il tend».[19]

[En realidad la traducción de *trépho* por nutrir, en el empleo que es de hecho más usual, no se adecua a todos los ejemplos y no es en sí misma sino una acepción de un sentido mucho más amplio y más preciso a la vez. Para dar cuenta del conjunto de las relaciones semánticas de *trépho*, se lo debe definir: «favorecer (mediante los cuidados apropiados) el desarrollo de lo que está sometido al crecimiento». Es así que se inscribe un desarrollo particular y «técnico» que es justamente el sentido de «cuajar». La expresión griega es *tréphein gála*, que debe interpretarse literalmente como «favorecer el crecimiento natural de la leche, dejarla llegar al estado al cual tiende».]

Dejar que un ser alcance el estado al que tiende, dejarse ser: si este es el sentido original de *trépho*, entonces la potencia que constituye la vida en sentido primordial (el nutrirse), coincide con el deseo de conservar su propio ser que define la potencia de la vida como inmanencia absoluta en Spinoza y en Deleuze.

Se entiende, entonces, por qué Deleuze puede escribir acerca de una vida que es «potencia, completa beatitud». La vida está «hecha de virtualidad» (*Imm.*, 6), es pura potencia que coincide spinozianamente con el ser, y la potencia, en

19. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, vol. 3, págs. 292-293; trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971.

cuanto «no le falta nada» (*Imm.*, 7), en cuanto es constituirse deseante del deseo, es inmediatamente beata. Todo nutrirse, todo dejarse ser es beato, goza de sí.

En Spinoza, la idea de beatitud coincide con la experiencia de sí como causa inmanente, que llama *acquiescentia in se ipso* [aquiescencia en sí mismo] y define, precisamente, como «laetitia, concomitante idea sui tanquam causa» [dicha que acompaña como causa la idea de sí mismo] (*Ethica*, III, prop. LI, esc.). Wolfson ha observado que en Spinoza el uso del término *acquiescentia* referido a *mens* o a *animus* puede reflejar el uso, en Uriel Acosta, de *alma* y *espirito* acompañados con *descansada*.[20] Pero mucho más decisivo es el hecho de que la expresión *acquiescentia in se ipso* es una invención spinoziana, que no está registrada en ningún léxico latino. Spinoza debía tener en mente un concepto correspondiente al del verbo reflexivo hebreo como expresión de la causa inmanente, pero se chocaba con la dificultad de que en latín tanto el verbo *quiesco* como sus compuestos *acquiesco* son intransitivos, y por lo tanto no admiten una forma del tipo *quiescere* (o *acquiescere*) *se* (como el ladino le había sugerido en cambio la forma *pasearse*, cuyo agente y paciente se identifican, y ahora le ofrecía el reflexivo *descansarse*). Por esto Spinoza forma el deverbal *acquiescentia* y lo construye con el pronombre reflexivo se precedido de la proposición *in*. El sintagma *acquiescentia in se ipso*, que nombra la beatitud más alta que el hombre pueda alcanzar, es un hebraísmo (o un ladinismo), formado para expresar la cumbre del movimiento de la causa inmanente.[21]

20. Harry Austryn Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, Nueva York, Meridian, 1958, pág. 325.

21. El término acquiescentia no se encuentra registrado ni en el *Thesaurus* de Estienne, ni en el *Thesaurus* teubneriano. En cuanto en la construcción de *acquiescere con in y el ablativo (en el sentido, precisa Estienne, de acquiescere in re aliqua in aliquo homine, cum quadam anima voluptate, quieteque consistere et oblectari in re aliqua, in qua prius in dubio aut solicitudine a nima fuiste, aut* [reposar en una cosa o en un hombre, con cierta

Es precisamente en este sentido que Deleuze usa el término «beatitud» como carácter esencial de «una vida...»: *beatitudo* es el movimiento de la inmanencia absoluta.

12. Perspectivas

Se aclara ahora en qué sentido hemos podido afirmar, al principio, que el concepto «vida», como último legado testamentario tanto del pensamiento de Foucault como del de Deleuze, debe constituir el tema de la filosofía que viene. Se tratará, ante todo, de probar leer juntas las últimas reflexiones –en apariencia tan oscuras– de Foucault sobre el biopoder y sobre los procesos de subjetivación, y de Deleuze –en apariencia tan serenas– sobre «una vida...» como inmanencia absoluta y beatitud. Leerlas juntas no significa aquí simplificar y reducir; por el contrario, esa conjugación implicará que cada texto constituirá para el otro un correctivo y un obstáculo, y que sólo a través de esta última complicación ellos podrán alcanzar lo que buscaban: el primero *l'autre manière d'approcher la notion de vie* [la otra manera de aproximarse a la noción de vida] y el segundo, una vida que no consista sólo en su confrontación con la muerte y una inmanencia que no vuelva a producir trascendencia. Es decir, debemos llegar a ver siempre en el principio que permite la asignación de una subjetividad, la matriz misma de la desubjetivación, y en el mismo paradigma de una posible beatitud, el elemento que signa la sumisión al biopoder.

Si tal es la riqueza y, a su vez, la ambigüedad que contiene el diagrama testamentario «L'immanence: une vie...», asumirlo como tarea filosófica implicará retrospectivamente

---

satisfacción del ánimo, consiste en aquietarse y gozar de aquella cosa respecto de la cual, antes, el alma se encontraba dudosa y ansiosa]), es común, pero no se usa nunca con el pronombre reflexivo.

la reconstrucción de un trazado genealógico que distinga con claridad en la filosofía moderna –que es, en un sentido nuevo, en gran parte una filosofía de la vida– una línea de inmanencia de una línea de la trascendencia, según un esquema más o menos de este tipo:

Trascendencia				Inmanencia
Kant				Spinoza
|				|
Husserl				Nietzsche
	\		/	|
		Heidegger		|
	/		\	|
Lévinas, Derrida				Foucault, Deleuze

Hará falta, además, empeñarse en una búsqueda genealógica sobre el término «vida», con respecto a la cual ya podemos adelantar que mostrará que no se trata de una noción médico-científica, sino de un concepto filosófico-político-teológico y que, por lo tanto, muchas categorías de nuestra tradición filosófica deberán ser repensadas en consecuencia. En esta nueva dimensión, ya no tendrá mucho sentido distinguir no sólo entre vida orgánica y vida animal, sino también entre vida biológica y vida contemplativa, entre vida desnuda y vida de la mente. A la vida como contemplación sin conocimiento corresponderá puntualmente un pensamiento que se ha deshecho de toda cognitividad y de toda intencionalidad. La *theoría* y la vida contemplativa, en las que la tradición filosófica ha identificado por siglos su fin supremo, tendrán que ser desplazadas por un nuevo plano de inmanencia, en el que no se ha dicho que

la filosofía política y la epistemología podrán mantener su fisonomía actual y su diferencia con respecto a la ontología. La vida beata ahora yace sobre el mismo terreno en que se mueve el cuerpo biopolítico de Occidente.

4. *El monstruo político. Vida desnuda y potencia**

Antonio Negri

1. Genealogía monstruosa

1.1. *La eugenesia clásica*

«Eugenesia» quiere decir que si es «bien nacido», alguien será «bello y bueno». La metafísica clásica ha encarnado este concepto y ha desarrollado la familia de definiciones que le corresponden. En la tradición metafísica que se origina en el mundo clásico, *universal* y *eugenesia* estarán siempre entrelazados. En consecuencia, sólo aquel que es bueno y bello, eugenésicamente puro, está legitimado para el mando. Ésta es la dimensión (a la vez la matriz originaria y el dispositivo futuro) del *hablar griego en filosofía*. Hablar de «arché» es en efecto hablar al mismo tiempo de «principio» y de «mando», en lo universal y/o en la esencia están incriptos al mismo tiempo el origen y el orden jerárquico del ser. Sangre noble, buen nacimiento, causa constante de un orden jerárquico.

Leyendo de este modo la trama metafísica de la filosofía clásica, vamos más allá de la lectura y de la crítica que el

*Negri, Antonio, «Il mostro politico. Nuda vita e potenza», en Fadini, Ubaldo, Antonio Negri y Charles Wolfe. *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, Roma, Manifestolibri, 2001, págs. 179-211.

pensamiento materialista y democrático ha hecho de aquel mundo: aunque con gran sofisticación, la crítica se limitaba en el fondo a denunciar en la esclavitud el origen de la teoría política griega (y de su desarrollo metafísico).[1] Para nosotros ahora es posible comprender también la «forma» por la cual el principio clásico se desarrolla y se aplica metafísicamente, es decir, la forma «eugenésica» de lo universal, que no incluye sino que excluye, que no produce iguales sino que legitima intrínsecamente la esclavitud. Cuando R. Schürmann, interpretando la lectura heideggeriana de aquel momento constitutivo de la tradición occidental, subraya la relación entre origen y dominación implícita en la «arché», y ahonda en su dinámica constitutiva,[2] dice que allí sangre noble y presencia continua, dispuestas en relación de causalidad, fundan la ontología y el poder («la alianza entre las nociones de origen [*inception*] y de dominación sólo es posible cuando la metafísica de las causas se ha constituido. Una vez asumido que el fenómeno como totalidad es comprensible desde el punto de vista de la causalidad, entonces se podrá decir que una causa verdadera es aquella que comienza su acción y "nunca deja de comenzarla"; vale decir, que es una causa que también domina [*command*])». En la gran filosofía griega, entonces, la eugenesia –Heidegger *dixit*– «devela» la verdad del ser y la fundación de la autoridad.[3] Esta «develación» es una obra maestra de ambigüedad y de mistificación. *Del otro lado, está el monstruo...*

1. Thomson, George, *Studies in Ancient Greek Society, II. The First Philosophers*, Londres, Lawrence & Wishart, 1995. Vale la pena recordar que esta refinada aproximación se inspiró en A. Sohn-Rethel (sobre todo en *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*) y fue utilizada por estudiosos como J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet.

2. Schürmann, R., *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, pág. 99.

3. Fritsche, Johannes, «Genus and essence in Aristotle and Socrates», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 19, nº 2, vol. 20, nº 1, 1997, págs. 163-202.

El monstruo está fuera de esta economía del ser. La ontología griega conjura al monstruo. Si éste habita la Antigüedad clásica, sólo lo puede hacer en la medida en que acepte ser exorcizado a través de la mitología de la metamorfosis.[4] El monstruo vaga en los sueños y en el imaginario de la locura; es una pesadilla de lo «bello y bueno»; sólo puede darse como destino catastrófico, motivado catárticamente, o bien como evento divino. Así, la racionalidad clásica domina al monstruo para excluirlo, porque la genealogía del monstruo es totalmente exterior a la ontología eugenésica. La metafísica griega pudo prever la corrupción del proceso causal del devenir, ya sea natural y/o ético, pero no pudo comprender, ni siquiera anticipar, la explosión del monstruo como «otro» del régimen causal del devenir del ser.[5] Ni siquiera el neoplatonismo, hacia el final del mundo griego, alcanza a imaginar ontológicamente al monstruo: si acaso el monstruo se manifestase, no podría más *que ser parte de la nada, perteneciendo, por lo tanto, al límite* absoluto del ser, a la materia (que no sabe ser y no es, en absoluto, eugenésica: de hecho, ni siquiera es). Dejemos pues a los gnósticos, a las contaminaciones místicas o religiosas de la metafísica, la afirmación de la presencia del monstruo en la vida: ¡fábula que la ontología no puede aceptar![6]

4. El trabajo de Karoly Kerényi apunta, según nuestra lectura, en esta dirección y predomina en la bibliografía sobre la mitología clásica. Para ilustrar críticamente esta dirección del pensamiento mitologizante, véase Adorno, T. W., *Interpretazzione dell' Odisea*, Roma, Manifestolibri, 2000. [Adorno, T. W. y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, Sur, 1969].

5. Con respecto a esto se puede subrayar la singular convergencia que, sobre este punto, tiene lugar entre estudiosos de la filosofía clásica como Schürmann y Fritsche, y, por otro lado, estudiosos de la cultura y la historia como Vidal-Naquet y Vernant. Pero también Dodds, E. R., *I greci e l'irrazionale*, Florencia, La Nuova Italia, 1959.

6. Puech, H. Ch., *Sulle trace della gnosi*, Milán, Adelphi, 1985. Antes también, Jonas, H., *Lo gnosticismo*, Turín, SEI, 1973.

En los inicios de la modernidad, la exclusión del monstruo del orden de la razón es diferente de su exclusión de la metafísica clásica: ahora reingresa parcialmente en el discurso filosófico. ¿De qué manera? El monstruo deviene en esta época una «metáfora» en el campo político, una metáfora de la trascendencia del poder, que si no puede ser reducida al orden de la razón, al racionalismo causal, debe de todos modos aparecer en el interior del mundo. Leviatán y Behemot, monstruos sacados del *Libro de Job* y productos de la tradición judeocristiana, aparecen aquí en primer lugar para mediar a una multitud a la que ya no es posible someter inmediatamente al orden jerárquico en nombre del origen y la consecuente causalidad del poder. El problema es otro, la situación completamente diferente: aquí no hay más una eugenesia presupuesta, una «ontología política» de la «potencia dórica». La multitud sobre la cual se ejerce el poder es «gótica», un producto híbrido de las invasiones bárbaras y de la mezcla de razas, de lenguas y de órdenes diversos. A diferencia de la Antigüedad clásica, el Leviatán es un monstruo que define un orden, aunque carezca de toda naturaleza –pero el suyo es un orden que se quiere *interno* al mundo–.[7]

Pero no es exactamente así: se trata de una apariencia. La filosofía moderna del Estado, en el momento en que parece restituirle racionalidad al monstruo, en realidad vuelve monstruoso todo el resto, la sociedad y la vida en su totalidad. Más que el Leviatán, monstruosas serán la plebe o la multitud, la anarquía y el desorden que expresan: por encima de ellas, contra ellas, el monstruo construye el poder central soberano; acontecimiento intempestivo de una epifanía necesaria. Con esto el Leviatán deja de ser un monstruo, en la medida en que

7. He estudiado este problema en el capítulo III («Il modello atlantico e la teoria del contropotere») de *Il potere costituente. Saggio sulle alternativa del moderno*, Milán, Sugarco, 1992. [Trad. cast.: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias, 1994.]

es un *deus ex machina*. La argumentación hobbesiana lo dice claramente: en el orden de las razones monstruosas, el Leviatán queda desarmado, al mismo tiempo que deviene eficaz en el orden de las causas racionales; ya no es un monstruo, es un instrumento.[8]

Prestemos atención a la genealogía del poder soberano moderno. Como más tarde lo hizo Hobbes, Bodin ya había intentado sobre todo liberar dicha genealogía de toda connotación u homología diabólica,[9] al mismo tiempo que aseguraba la génesis y la forma de la legitimidad monárquica –una genealogía eugenésica extrema–. Por otro lado, apenas un siglo más tarde, Harrington y los radicales ingleses asumen también, expresamente, la eugenesia sajona como fundamento de la república protestante (con la que se engañan); pero no, todavía no es una democracia...[10] A derecha e izquierda se conserva así la esencia eugenésica del poder. Por páginas y páginas podríamos seguir mostrando cómo el evento monstruoso del Leviatán no erradicó la eugenesia clásica, sino que, más bien, transformándola e inmanentizándola, la confirmó. Luego, un poco más tarde, con el desarrollo de la idea moderna del Estado, entre Herder y Carlyle, entre Tocqueville y Taine,[11] por no hablar de aquellos autores que ya

8. La referencia apunta a los estudiosos de Hobbes, tanto a los de derecha como a los de izquierda, en el orden temporal desde Oakeshott a Macpherson, de Mairet a Zarka.

9. Los seis libros «de la República», o bien de la Monarquía de Jean Bodin, de 1576, están acompañados, en el 1578, por *La Demonomanie des sorciers*, manual que describe las prácticas de brujería, y, sobre todo, los modos de descubrirla y castigarla.

10. La referencia remite otra vez a los estudios citados en la nota 8: con particular atención a la corriente intelectual de los teóricos de la democracia laicos (Harrington) y religiosos (Milton) durante la gloriosa Revolución inglesa. Teóricos de una democracia que no logra aún pensarse como asociación de hombres iguales.

11. Desde cierto punto de vista, esta tendencia se va descubriendo poco a poco en la tradición del *Historismus* alemán (y de sus homólogas

caen en un racismo fuerte,[12] asistimos a una explícita reconsagración de la eugenesia del poder; monárquico, aristocrático, popular, poco importa: importa que un criterio absoluto, físico, de la autoridad recorre y revela la genealogía del poder. Cuando el nacionalismo, la legitimación eugenésica del poder, el racismo, vuelven a estallar ferozmente entre los siglos XIX y XX, tienen orígenes ideológicos y una dignidad incomparablemente profunda, antigua y continua: en ellos la eugenesia clásica reaparece, refinando su racionalidad y subordinando las concepciones laicas e inmanentes del poder.[13]

Es interesante hacer notar que, con respecto a la tradición de la eugenesia, ni siquiera la revolución humanista ha cambiado las cosas.[14] En efecto, la eugenesia clásica no se presenta sólo como contenido de la tradición filosófica occidental y como figura de su imagen de la autoridad, sino que tiene que ver sobre todo con su «forma racional». Así, la revolución humanista –y el Humanismo en general– han repetido, a pesar de ellos, el antiguo concepto del poder, ya que atacaron y modificaron los contenidos, pero no renovaron las formas. No fue suficiente, se necesitaba llegar más profundo. Sólo en los últimos treinta años, el *pensamiento feminista* ha cultivado parcialmente esta determinación; sin embargo, a

---

versiones francesas). Véase la *Storia della storiografia* de E. Fueter, sobre los autores que se citan en el texto. [Trad. cast.: *Historia de la historiografía moderna*, Buenos Aires, Nova, 1953.]

12. A partir de Gobineau, para captar la dinámica del pensamiento y la influencia del *Essai sur l'inegalité des races humaines*, véanse las indicaciones propuestas por Ph. Raynaud, en el *Dictionnaire des oeuvres politiques*, París, Puf, 1986.

13. Cassirer, E., *The myth of the state*, Yale U.P., 1946. [Trad. cast.: *El mito del Estado*, México, FCE, 2004.] Poliakov, Léon, *Le mythe aryen*, París, Calmann-Lévy, 1971.

14. El (con justicia) celebrado estudio de Ferguson sobre la interpretación del Renacimiento, no tiene relevancia para este propósito. Tampoco la escuela de Warburg se ha dedicado específicamente a esta temática.

menudo ha limitado la percepción del fenómeno a la crítica del poder patriarcal.[15] Se necesita reconocer en la filigrana de la racionalidad griega, así como en el orden de la razón moderna, el domino del principio eugenésico: o mejor, la eugenesia como dispositivo que opera durante un período tan prolongado como lo es la historia de la racionalidad occidental. La revolución humanista solamente ha podido impugnar los contenidos (feudales, clericales, patriarcales, etc.) de la tradición eugenésica. Pero hasta que la impugnación no atacó la «forma racional» coextensiva a aquellos contenidos, fue débil e ineficaz. Era necesario profundizar más. Reconquistar al monstruo, y con esto llegar radicalmente más allá de la racionalidad eugenésica de la tradición clásica.

1.2. *Resistencia monstruosa*

En un cierto momento de la historia de la ideología occidental el cuadro se transforma radicalmente. *La lucha de clases* se generaliza y ocupa toda la escena, también la teórica. Marx es el primero que la asume radicalmente como paradigma del desarrollo histórico, de manera tal que *no queda nada más del viejo esquema de la eugenesia*. Por el contrario, el monstruo deviene sujeto, o más bien, sujetos; no está por principio excluido, ni es reducido a metáfora: está ahí, existe. Si en la Antigüedad clásica y en la modernidad todo parecía dispuesto a eliminar la sola posibilidad del monstruo («a los ojos de Dios no hay monstruo» dice, en efecto, aquel perfecto mediador de la Antigüedad a la modernidad que es Montaigne),[16]

15. Judith Butler representa la figura eminente en esta tendencia. En efecto, su ataque al poder patriarcal es profundo y eficaz, en tanto la continua reivindicación de la dialéctica hegeliana no limita las consecuencias críticas, es decir, el dislocamiento de la eugenesia clásica.

16. Montaigne, *Essais*, II, XXX. [Trad. cast.: *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2003.]

con el capitalismo el cuadro se revierte, y esta reversión, con fuerza monstruosa, representa una novedad radical e irreversible.

La escena es paradojal. En efecto, Marx pinta íntegramente el desarrollo capitalista con los colores de la monstruosidad. Él mismo es un monstruo irónico, un exceso de inteligencia que en el momento en que describe, también critica y destruye. Entonces: para Marx es ciertamente «racional» el modo en el que la «ciencia burguesa» muestra el mundo que la circunda, ¡pero no por ello menos «filisteo»! La metafísica clásica, que unía origen y dominación, aquí es revertida: la ciencia –ironiza Marx– tiene en el capitalismo una naturaleza tan racional cuanto de racional muestran el Papa o el Zar o incluso Metternich... Dicho sin tapujos, la ciencia es tan «bastarda» como lo es el poder... Igualmente «racional» es «el misterio de la mercancía», o más bien ese proceso tan eficaz y duro de consolidación del producto del trabajo en objeto mercantilizado y fetichizado, y/o su propia transfiguración monetaria.[17] «Racional» sería incluso el modo de producción capitalista y las leyes naturales que pretenden describirlo, al igual que la economía política y el derecho (natural y positivo). A medida que la economía política y la legislación se aproximan más al trabajo, al trabajo vivo del hombre que opera en la historia, la técnica de abstracción lógica y de extracción ontológica del valor se vuelve más «racional» (pero ahora ya podemos comenzar a romper el juego de la ironía y a llamarla con su verdadero nombre, «monstruosa»); y tanto más se imponen las leyes de explotación que ya se empiezan a presentar como monstruosas.[18] Shylock, mercader de

17. Es la «izquierda comunista» de los años veinte, y en particular Georg Lukács, quien tematiza la crítica de la racionalidad en términos fetichistas, monstruosos y –para algunos– nietzscheanos, sujetándose, por un lado, a la ortodoxia marxista y expandiendo, por el otro, su propio modelo en las nuevas generaciones del pensamiento crítico.

18. Esta secuencia es señalada por la Escuela de Frankfurt en todas sus

Venecia, reclama carne en compensación de su préstamo: el capitalista arranca carne humana a quien ni siquiera ha contraído deuda con él. Y este monstruoso (¿racional?) juego de la carne y de su explotación se extiende y se intensifica. Marx describe sincrónicamente este desarrollo en la teoría de la plusvalía (del valor), y diacrónicamente en el análisis de la historia de la explotación, en su variación y transformación entre esclavitud y capitalismo, entre absolutismo y democracia, en la persistencia de su modo de acumulación como en su oscilación y sus inciertas metamorfosis... Reencontramos así la historia fantástica, mitológica y antigua de la metamorfosis natural, en la crítica de la economía política, pero, por así decirlo, invertida: ya no se muestra cómo el monstruo es excluido, sino de qué forma la «racionalidad» capitalista ya está investida del «monstruo» de la lucha de clases y cómo ha sido monstruosamente transformada y sometida a una presión irresistible. La metamorfosis, en suma, «de la utopía a la ciencia».[19]

Pero también «de la ciencia a la experiencia» cotidiana del cansancio y de la mortificación del trabajo: cuando, sometido a la explotación, cada trabajador no sólo se reconoce abstractamente como mercancía, sino que se ve concretamente como partícipe monstruoso de la clase de los pobres, y entonces comprende que debe resistir y, si puede, rebe-

---

variantes. Y es retomada e intensificada en la escuela francesa que tuvo como guía a Althusser. Es importante señalar que ni en el primer ni en el segundo caso nos encontramos ante una perspectiva catastrofista: la negación (crítica) de la racionalidad capitalista se abre a la búsqueda de una racionalidad *otra*... de una racionalidad *monstruosa*.

19. Yann Moulier Boutang, en su notable *De l'esclavage au salariat*, París, Puf, 1998 [trad. cast.: *De la esclavitud al trabajo asalariado*, Madrid, Akal, 2006], ha ejemplificado la presencia del monstruo, de la metamorfosis, del mestizaje... en suma, de la emigración y del movimiento de la fuerza de trabajo, en el centro del desarrollo del capital... No es una paradoja: tal vez sea la única manera de hacer una historia de la libertad.

larse... Será tanto más monstruoso cuanto más desarrolle esta toma de conciencia.[20]

Para hablar claramente... Ya que desde hace más de un siglo estamos habituados a asumir en nuestra percepción de la vida no sólo la experiencia violenta de las relaciones de producción capitalista (y de la consecuente relación con el Estado), sino también los sufrimientos singulares de los sujetos que las sobrellevan. Nosotros nos identificamos menos con la «racionalidad» del poder que con la «monstruosidad» del sufrimiento. El siglo XX, a través de la barbarie fascista y nazi, de la exasperación del colonialismo, del imperialismo y el terrorismo nuclear y ecológico, nos ha dado el grado más alto de conciencia del sufrimiento. *Las resistencias monstruosas* se han construido así en estos dos últimos siglos. Los escritores del realismo y de la filosofía existencialista nos han ofrecido fenomenologías extremas y movilizadoras de esta situación ontológica del sujeto.[21] Luego hemos tenido otros testimonios: el de los deportados a los campos, el de los torturados en las guerras de liberación, el del *apartheid* y el de los palestinos en lucha, el de los guetos afroamericanos, etc.[22]

20. Será tal vez importante, en una segunda fase del análisis sobre las transformaciones antropológicas determinadas por la posmodernidad, asumir como objeto de crítica la mitología del desarrollo inventada por Goethe y teorizada dialécticamente por Hegel: debemos entonces desmontar el universalismo monodireccional de la *Bildung* (a la manera de Wilhelm Meister) y de la dialéctica «siervo-patrón». Para todo esto, una primera aproximación crítica en Hardt-Negri, *Empire*, Harvard, 2000. [Trad. cast.: *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2003.]

21. De Zola a Sartre, de Verga a Gramsci, de Tolstoi a los mayores autores del Soviet, por no hablar del realismo americano (que probablemente es superior a todos) como así también el cine (que sin duda ha logrado la potencia más alta en la denuncia realista de la explotación).

22. Además de los que citamos en la nota precedente, hay otros a los que empezamos a considerar como testimonios del «monstruo», es el caso de Primo Levi para los campos, Franz Fanon para las guerras de liberación anticoloniales, Genet para los palestinos... ¡y cuántos otros!

La tradición metafísica clásica y el racionalismo occidental excluían al monstruo de la ontología del concepto: estas experiencias no registran sino su poderosa inclusión. En efecto, *sólo un monstruo* es el que crea resistencia ante al desarrollo de las relaciones capitalistas de producción; y sólo un monstruo es el que obstruye la lógica del poder monárquico, aristocrático, populista, siempre eugenésico; el que rechaza la violencia y el que expresa insubordinación; el que odia la mercancía y se expande en el trabajo vivo... Comenzamos a leer la historia desde el punto de vista del monstruo, como producto y umbral de aquellas luchas que nos han liberado de la esclavitud a través de la fuga, del dominio capitalista a través del sabotaje y, siempre, a través de la revuelta y la lucha.[23] Es un proceso largo, ambiguo y frecuentemente contradictorio, pero la «línea del monstruo» es la única que ha podido al fin explicarnos el desarrollo de la historia tal como la vivimos y, sobre todo, tal y como el porvenir nos la hará presente.[24]

Para pasar *de un monstruo al otro*, de aquel que es metáfora del capital a aquel que es el de la multitud que encarnan los explotados, hay todavía un gran espacio de ambigüedad, de *pourparler*: de esto quisiéramos ocuparnos aquí un momento.[25] Este paréntesis, o mejor, este intervalo de incertidumbre ha

23. Para el método de la «lucha que produjo lo real» –«son los monstruos los que producen la realidad»– vamos a recordar tres o cuatro grandes escuelas: la de la historiografía afroamericana, la de los historiadores anticoloniales indios, la del operacionismo italiano (Poder Obrero) y finalmente la que constituye, desde la disidencia comunista en los países del «socialismo real», el motor del desarrollo político y social a partir de, por lo menos, 1956.

24. En *Imperio*, Hardt y yo hemos resumido ampliamente los resultados de estas investigaciones (parcialmente recordadas en las notas precedentes) que asumen la actividad de la revuelta como momento creativo de la historia.

25. En cuanto al método, es el mismo del tratamiento de los «sujetos monstruosos» bien teorizado por Gilles Deleuze en *Pourparlers*, París, Minuit, 1990. [Trad. cast.: *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1999.]

sido representado como un «mundo de espectros».[26] Pero si el espectro es una metáfora dialéctica e indica un pasaje (tal vez una alternativa que está en el margen y es difícilmente expresable), el gesto ontológico que viene con el monstruo es mucho más profundo: en lugar de oscilar entre sujeto (capitalista) y objeto (proletario) de la explotación, tiene lugar *entre sujeto y sujeto*. La oposición monstruosa es ontológica, implacable, irreversible; la espectral, en cambio, se desvanece.[27] La oposición monstruosa hace crecer al sujeto, vuelve epidémica su existencia y busca destruir al enemigo. No reconoce la ambigüedad sino que la ataca, se enfrenta al límite y no diluye los márgenes, reconoce al otro sujeto como enemigo y, contra él, deviene potencia. Aquí está tal vez el lugar donde se afirma la ambigüedad: cuando, a través de su movimiento, el nuevo sujeto monstruoso induce al del enemigo, y la monstruosa multitud de los explotados produce el ciclo del capital... El monstruo es como el gran gusano que cabalga sobre el deseo a través de los desiertos de *Dune*... O bien como las monstruosas imágenes de las masas insurrectas en los films de Eisenstein... O como las noches delirantes de la jungla tropical, que los héroes de García Márquez invisten con sus destinos infinitos... o simplemente con el propio destino de la jungla... En suma, el monstruo escapa de la ambigüedad en la que lo ha bloqueado su historia más reciente (después de la ruptura de la tradición de la eugenesia): por el contrario, la metamorfosis del ser determinada por las luchas se muestra como acontecimiento, irreversible. De este modo, en contra de la evidencia lingüística, clásica, el monstruo no es solamente un acontecimiento, sino un *acontecimiento positivo*.[28]

26. Derrida, J., *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

27. Negri, A., «The Specter's Smile», en *Ghostly Demarcations. A Symposium on J. Derrida's Specters of Marx*, Londres, Verso, 1999, pág. 5 y ss.

28. Me divierte hacerme el heideggeriano: «monstruo» se dice en alemán «Ungeheuer», donde «*geheuer*» es «seguro» mientras «*heuer*» es un adverbio que equivale a «este año», «*heute*» es «hoy», «*heu*» es «heno»

Tengamos cuidado: ni siquiera Marx comprende que el monstruo es definitivamente otra cosa que el capital. En efecto, cuando Marx va más allá de la dialéctica heredada de Hegel, lo hace casi contra su deseo y en todo caso sólo desde un punto de vista lógico-político.[29] Sin embargo, es preciso indagar más profundamente y poner en primer plano la ontología: en efecto, es en este terreno donde *la fuerza-trabajo deviene clase, destruyendo su propia presencia ambigua en el capital.* Separándose. *Así deviene clase, reconociéndose como monstruo.* Un sujeto monstruoso que produce una resistencia monstruosa. La existencia de clase no es espectral, sino precisamente monstruosa; o mejor, tal es su esencia, el lugar de inscripción de esta fuerza que rechaza el trabajo productivo del capital. De este modo, la subordinación de la fuerza-trabajo al capital es revertida. La fuerza-trabajo, el trabajo vivo, se presenta como potencia política... Monstruosa... Fin de toda homología y también de toda analogía, de todo nombre común y también de toda comunicación singular entre capital y trabajo vivo.

Cuando esta metamorfosis se ha realizado, la metafísica eugenésica clásica ya no puede aproximar ni comprender, ni siquiera replicar, los pasos de danza y los tambores de guerra con los cuales se expresa esta resistencia monstruosa. De la Antigüedad al posmodernismo no solamente cambian los nombres (los nombres fueron las cosas que menos cambiaron en la tradición occidental y en la cultura eurocéntrica), sino que cambia la determinación ontológica del devenir. *El*

---

y «*Heuernte*» equivale a «cosecha de heno». De modo que «*das Ungeheuer*» es el nombre de un evento campesino, inseguro, intempestivo, rural, de una ruptura posible, de una espera desobediente y extraña, de un vuelco instantáneo... la sabiduría de los viejos en el campo ha estado asegurada... un año hay heno y al siguiente ya no hay... fenómeno ahora dominado por las aseguradoras... ¡qué ridículo que es hacerse el heideggeriano!

29. Es lo que he sostenido en *Marx oltre Marx*, Roma, Manifestolibri, 1998. [Trad. cast.: *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2001.]

monstruo deviene bello y bueno: el eugenismo se desvanece en su infamia. Cada tentativa de imponer al monstruo la definición antigua, clásica, de lo bello y lo bueno, se enfrenta con su imposibilidad discursiva, su hiato lingüístico. En el régimen del capital, cuando la resistencia monstruosa ha crecido hasta una consistencia física de tal carácter, toda dialéctica y toda transformación lineal, toda intensidad eugenésica, deviene irrisoria e imposible. Si hay monstruo, el resto se transforma y se desestabiliza. El concepto de fundamento ontológico y de orden, *de principio y de poder*, la causa y la jerarquía, *se separan*. Como Nietzsche lo ha explicado –como también lo habían hecho Marx, Spinoza y Maquiavelo–, todo lo que la filosofía nos ha impuesto, de Platón a Hegel, puede ser considerado una cosa rara. Un nido de abejas que se ha desarmado cuando el árbol de la vida (que lo contenía) se ha expandido, cada vez más verde.

En el feminismo del *métissage* y de la hibridación, en estas verdades antidialécticas, en esta comprensión correcta del fin de toda forma «racional» de dominio (ya sea patriarcal o solamente político), en beneficio de la superación de todo límite disciplinario, tanto en la epistemología como en las ciencias de la naturaleza, allí se afirma hoy plenamente la potencia del monstruo.[30]

2. *Res gestae*

2.1. *Un monstruo asedia...*

«Un espectro asedia(ba) Europa.» Hoy, en cambio, lo que asedia al mundo se asemeja más bien a un monstruo. No nos

30. Sobre este tema los textos fundamentales son: D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, Londres, Free Ass. for Books, 1991; y Braidotti, R., *Madri, mostri e machine*, Roma, Manifestolibri, 1996.

ocuparemos ya de las condiciones de desarrollo de la ideología del monstruo político (o biopolítico, o común), sino de su genealogía real, de su presentarse –más allá de la literatura– como dispositivo de destrucción y/o de construcción (material o utópica) en la historia de las luchas y en torno a la posibilidad de nuevos mundos.

Ya lo hemos dicho: el monstruo biopolítico es un fantasma positivo, una oposición o, mejor dicho, una alternativa ontológica contra la pretensión eugenésica del poder –lo que a lo largo del siglo XX se ha llamado *movimiento comunista*: lo que el rico, el patrón, el capitalista han mirado con desprecio, con odio, a veces con terror. Si el buen burgués, tan gentil con sus hijos, piadoso en religión y con un Edipo bien controlado a través del psicoanálisis, deviene de todos modos fascista: ¿por qué lo hace sino porque, aterrorizado, quiere aterrorizar? ¿Pero podrá hacerlo? Cuanto más se ha ampliado el mundo, tanto más se ha difundido la monstruosidad. Por todas partes encontramos al monstruo, y eso debe espantar a los patrones del mundo. El juego romántico de la dialéctica que había permitido retener a los adversarios volviéndolos espectrales ahora se obstaculiza, descubriendo el espesor indisoluble de los sujetos en acción.[31]

Pero esto ¿no sucede cada vez que estalla una gran transformación histórica? ¿Cada vez que el hombre se descubre nuevo? Hoy, el mundo del pasado parece y es un parásito; pero la nueva humanidad (que ya está aquí) tarda en aparecer, en representar su propia hegemonía, que se rebela contra el principio de lo trágico. Ya en el Renacimiento, Rabelais nos había ilustrado a través de sus creativos gigantes la imposibilidad de la dialéctica medieval. Pero hoy el espectáculo es mucho más trágico, porque la dimensión de la transforma-

31. Debemos a Bertold Brecht y a Heiner Müller la más fuerte e irreductible imagen de esta epifanía de los pobres. La filosofía del monstruo cuenta con estos dos dramaturgos entre sus más grandes autores.

ción, del poder y la potencia del hombre nuevo han devenido enormes. Si ya no somos espectros, sino más bien gigantes que se rebelan, hay una violencia que asedia, una aceleración de destrucción y creación, de corrupción y generación... No sabemos qué puede pasar.[32]

Volvamos a nuestros antiguos monstruos. Como se sabe, el comunismo campesino es monstruoso. Desde la guerra campesina alemana del siglo XV hasta las guerras de liberación anticolonial del siglo XX (en América latina, en África, en Asia), enaltecidas por el heroico extremismo de Lumumba, de Fanon, de Ho-Chi-Min y del Che, el ataque a la propiedad (pretendidamente natural) de la tierra fue considerado monstruoso por los que detentan el poder. Aquí estamos en el terreno de lo «propio», de las condiciones naturales de reproducción de la vida. Si la naturaleza es, desde tiempos inmemoriales, propiedad del poder, la marca eugenésica de la autoridad (el derecho romano ha interpretado, expresado y desarrollado esta pretensión natural), aquí estamos ante la denuncia del carácter «monstruoso» de la reapropiación de la tierra y ante la definición de la revuelta contra aquellas condiciones inmemoriales de reproducción de la vida, como si se tratara de un atentado contra una condición metafísica necesaria (en la cual el carácter eugenésico se inscribe en silencio, pero no es negado).[33] Los campesinos crucificados

32. Otras veces, en períodos de transición, el monstruo se convirtió en un San Cristóbal, un portador de los hombres de una época a otra. Rabelais describió a estos héroes de la transición. Lucien Febvre y Bajtin cantaron de nuevo, a través de Rabelais, la gesta de la transición del Medioevo a la Modernidad... estos cantos deben retomarse hoy para describir el pasaje de la Modernidad a la posmodernidad. Véase n. 87.

33. Grimmelshausen ha escrito un inmortal *Simplicissimus* para afirmar la libertad del campesino, una figura rousseauniana ante los atroces acontecimientos de la Guerra de los Treinta Años. Franz Mehring, en su *Storia delle guerre dei contadini*, ha construido el índice definitivo del análisis histórico de aquella época. ¿Pero por qué los «revisionistas» históricos no retornan sobre aquellos principios trágicos del comunismo?

en Sajonia o en Silesia por incitación de Lutero y/o de los «missi» pontífices, y los masacrados y torturados en los campos vietnamitas, han sido considerados antes que nada como demonios. Esclavos, siervos de la gleba, campesinos pobres... ¡éste es el monstruo irrecuperable! En verdad, eran monstruos; ya no tenían nada que ver con la historia de la eugenesia del mundo occidental, con sus *élites* y su doctrina del poder, de la herencia y/o de la filiación. Todavía hoy las guerras campesinas son ficcionalizadas como hechos atroces e irrecuperables para la razón: desde las *jacqueries* hasta las revueltas de los bandoleros en España, y después en Italia del Sur; desde las guerras de resistencia cosacas hasta la insurrección de *Canudos* en el Noreste brasileño, etc. Es contra esta memoria que se sigue actuando: escandaloso y blasfemo es el recuerdo del comunismo campesino.[34]

El comunismo del obrero industrial fue también monstruoso, incluso quizá más que el campesino. En efecto, si la existencia del campesino estaba afuera (en parte) de la acumulación del capital,[35] la existencia del obrero, la fuerza de trabajo genérica, es interior al capital. Esta «interioridad» fue lo que determinó su reconocimiento atemorizado, el odio y la represión: como la resistencia y la oposición son internas (y lo son de manera tal que llegan a tocar el núcleo del poder sobre la producción de riqueza), generan aún más miedo. Es un miedo «racional», que crea al enemigo; no el delirio (incluso si éste pudo aparecer en las formas fascistas de organización de los movimientos sociales), sino la percepción lúcida de una relación de fuerzas que deviene más frágil a medida que las oposiciones, las resistencias, las rebeliones se vuelven más

34. La reconstrucción de Hobsbawm de la historia de los rebeldes es, en este sentido, ejemplar. [Trad. cast.: *Bandidos*, Madrid, Cátedra, 2000.]

35. E. Burke («aquel vulgar sofista y famoso delator»: K. Marx) no tenía dudas en considerar al trabajador agrícola un *instrumentum vocale,* al lado del cual las bestias de carga eran *instrumentum mutum*. Véase su *Pensieri sulla scarsità*, Roma, Manifestolibri, 1997.

íntimas... *es esta interioridad del monstruo respecto del poder lo que hace frágil al poder* y lo aterroriza. Así, nunca la violencia del Estado (inspirada por la clase dominante) se ha expresado de manera tan extrema, continua y coherente, como en el caso de las luchas de la clase obrera parisina.[36] Desde las revueltas florentinas de los Ciompi hasta la insurrección proletaria de 1793, desde la sedición de Shys en Massachussets y la Comuna de París, de junio de 1848 a octubre de 1917... y luego, la masacre de Shangai en 1926, y el fascismo italiano (de Matteotti en adelante), y luego la represión de la oposición comunista en los países soviéticos y las grandes purgas... las masacres nacionalsocialistas y la guerra civil española... Sacco y Vanzetti, los miles y miles de obreros asesinados por Pinkerton y la caza de brujas anticomunista en los Estados Unidos y en todos los países occidentales, siempre lo mismo... ¿qué presidente norteamericano, como un nuevo Constantino, reivindicará el derecho igualitario de *todos* los hombres, de *todos* los ciudadanos del imperio americano, a trabajar, a participar de la vida pública y de la distribución de los frutos del trabajo colectivo? ¡Hasta cuándo continuarán la masacre y el martirio!

Porque también, el monstruo comunista –esa *facies* del campesino insurrecto primero, de la clase obrera en lucha después y, finalmente (ubicándonos en la nueva denominación sociológica del proletariado), de la nueva fuerza de trabajo intelectual– es un dispositivo que recoge, desarrolla y exaspera todas las formas de rebelión y de lucha de los explotados. Y es así como la lucha de clases ha devenido en el siglo XX el punto de convergencia de toda otra lucha de liberación, el esquema conceptual y el alma de las guerras nacionales y campesinas, antiimperialistas y anticoloniales, de modernización y, en todos los casos, anticapitalistas. Un monstruo asedia

36. K. Marx, *Las luchas de clase en Francia*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

al mundo, capaz de recoger y organizar todos los aspectos de la rebelión obrera, de la resistencia proletaria y la insurrección de los pobres...[37]

¿Ha finalizado este período? Tal vez sí. Así lo deseamos. ¿Por qué? Porque ha representado un momento ambiguo en el cual, bajo la forma retorcida y rebuscada que el capital ha impuesto a la vida, la *res gestae* (aquello que de veras sucede) se ha encontrado con ciertos aspectos modernizadores del capital. Hemos registrado y descripto este bloque de experiencia vital, convergente y antagonista, en el mismo concepto de capital (la fuerza de trabajo es parte del capital, y la clase obrera produce capital).[38] Ahora bien, esta co-presencia se destruye porque *ya está interrumpida en la realidad a medida que el monstruo hace su aparición poderosa.* (Cuando hablamos del fin de la dialéctica, nos referimos a este eclipse definitivo y monstruoso de la mediación.) No obstante, ahora es el momento de verificar si de verdad se ha terminado la dialéctica. Si, en consecuencia, el monstruo (como hegemonía, a través de la resistencia de la clase de aquellos que trabajan y son explotados) puede triunfar; si la clase de los proletarios lograra oponerse como monstruo, realmente, al poder eugenésico de los patrones, *kaloi kai agatoi*. Decimos: ¡viva el monstruo! ¡Viva su capacidad de disolver toda idea o proyecto de desarrollo capitalista, y del orden (viejo o nuevo) que lo organiza!

37. En contra de la imagen del siglo XX como tiempo de la derrota y de la implosión de las luchas contra el trabajo. Últimamente, en Italia, esta ideología «débil» ha sido propuesta por Marco Revelli, *Oltre il Novecento*, Turín, Einaudi, 2001. Por el contrario, asumimos, ahora y en la continuación de nuestra investigación, el enfoque político-historiográfico de E. P. Thompson en *The Making of the English Working Class* [trad. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989], como huella o indicio del recorrido.

38. Es sobre todo en los *Grundrisse* que Marx ha logrado describir, dinámicamente, la inserción recíproca del proletariado en la relación de producción dominada por el capital, y la del capital en la constitución de la clase obrera.

En suma, nos parece que la relación entre el capital y el proletariado (la *multitud* de aquellos que producen y son explotados) ya se ha estabilizado sobre un equilibrio ontológico que favorece al proletariado. Ahora el monstruo es el acontecimiento esperado... ni aborto ni ruina... podría serlo... ¡pero no lo es![39]

El miedo a que el actual triunfo capitalista del siglo XX sobre la revolución sea episódico y contingente deja su huella (estentórea) en todo el revisionismo, el histórico y el contemporáneo, es decir, en las representaciones monstruosas del comunismo que proponen las lecturas revisionistas... A partir de Furet, atravesando los «Libros negros»,[40] y sobre todo en los nuevos palimpsestos de la propaganda cultural después de la caída del muro, asistimos a una curiosa experiencia que no tiene nada que ver con la eugenesia clásica: ésta, en efecto, excluía de la realidad al mal, al monstruo, al otro; como máximo lo identificaba como límite negativo, como materia oscura y primigenia, eso que está en el fondo, irrecuperable incluso en su propia eternidad. En cambio, en Furet y sus acólitos, tanto como en las teorías contrarrevolucionarias de fines del siglo XVIII, tenemos una suerte de ontología (fantástica) de una naturaleza que se opone a la ontología histórica de la revolución. ¿Furet igual que Burke? Tal vez sí...[41]

39. Toda la experiencia y la ciencia leninista se ha vuelto hacia la identificación de esta monstruosidad del evento revolucionario. En una convención sobre el *¿Qué hacer?* de Lenin, desarrollada en el KWI de Essen en el invierno de 2001 (con la dirección de Slavoj Žižek), se recupera el sentimiento de la monstruosidad revolucionaria, tal como lo había previsto Lenin.

40. ¿Cuántos son? ¿Qué incentivo económico representan para la producción literaria y la propaganda política? ¿Qué horrible estupidez ha sido transmitida a estos libros tan oscuros? O mejor dicho, ¿qué terribles verdades y horrores son los que trastornan y apelan a la no verdad del odio político y la revancha? Cuando Furet le dio dignidad científica al revisionismo histórico, ¿pudo imaginar estos desarrollos?

41. Una respuesta óptima a Furet es la que han propuesto Denis Berger y Henri Maler en *Une certaine idée du communisme. Répliques à F. Furet*, París, Éd. du Felin, 1996.

Pero el terreno en el que se dan estas polémicas no está cerrado. Por el contrario, es incapaz de inmovilizar los estereotipos de su mismo debate. El monstruo atraviesa este terreno; en su interior, se vuelve cada vez más evidente. El revisionismo histórico no hace sino acentuar su presencia incontenible. Cuando busca identificar al pasado como mal, como pecado, se encuentra en cambio con algo que tiene ahora la capacidad de abrirse violentamente al futuro. Enfrentando las pasiones negativas de la crítica, el monstruo se presenta como positividad. La ambigüedad espectral se acaba: aquí el monstruo no se escapa, no se envuelve en la niebla, elige declarar su existencia y su capacidad de transformarse, de ser un ente metamórfico. Él, el monstruo, es una trama de existencia.

2.2. *El monstruo biopolítico*

Si un monstruo asedia al mundo, es preciso aferrarlo, aprisionarlo, enjaularlo. El filósofo del poder debe comprometerse con esta obra. Existen todavía modos diversos –y ninguno exacto– de atrapar al monstruo. A menudo es difícil incluso identificarlo en su primera aparición: el sabio está obligado a la humildad, el juez al silencio. San Jorge se arriesga a ser derribado del caballo. Pero el poder (y el cerebro capitalista), que tiende a la omnipotencia, no puede evitar de ninguna manera este problema. Si el monstruo está ahí, el poder debe ejercer la capacidad de aferrarlo; y si no tiene, o todavía no tiene, o ya no tiene la capacidad de destruirlo, debe desplegar el poder o bien de ponerlo bajo control, o bien de normalizarlo. Esto es válido en general, pero es sobre todo apropiado para la concepción y la práctica eugenésica del poder.[42] La eugenesia

42. Si este estudio se continuara y profundizara, se debería insertar un capítulo que le es pertinente sobre la «eugenesia» y la «performatividad» de la enunciación.

debe, en efecto, impedir fundamentalmente que la legitimación originaria del poder sea puesta en discusión. Para la eugenesia, el poder está siempre implantado a partir de una regresión infinita que culmina en el presente. «Blut und Boden», «Heimat und Volk», en las expresiones literarias del siglo XX, caricaturescas, no menos horribles... En presencia del emblema del poder, ante la permanente legitimación naturalista, no hay, en todo caso, ni pluralidad espacial de orígenes, ni diversidad temporal de los modos de existencia del poder: hay un vacío que se trata de predeterminar, y es que el monstruo debe ser siempre *sub-jectum*.[43]

Pero en nuestros días -ya lo hemos subrayado-, la capacidad de absorción, o sea de normalización, es más limitada. Bello era el tiempo en el cual, de acuerdo con Hobbes, se podía contar una y otra vez la fábula de que la fundación del poder consistía en la imposición a la multitud de un contrato que le quitaba todo derecho, excepto el de reproducirse en paz. A través de este contrato, el orden se imponía contra la anarquía y el soberano transformaba a la plebe, a la masa, a la multitud, en pueblo. Esta transferencia de derechos autorizaba a la «razón» a oponerse al monstruo y legitimaba sus acciones en la reiteración continua de esta fundación. Pero, como se hizo notar, hoy ya no es así: el monstruo ha puesto definitivamente en crisis la eugenesia, ¡hoy existe la democracia...! Y democracia significa control débil y transitorio, móvil y flexible... ¿Qué otra cosa puede querer decir vivir y sobrevivir con el monstruo, en su presencia?[44]

¿Significa tal vez, en primera instancia, fingir que el monstruo no está? ¿Que es pura ilusión? Es una hipótesis. La

43. Me permito remitir, a propósito de estas cuestiones, a las reflexiones sobre la filosofía trascendental contenidas en mi libro *Kairos, Alma Venus, Multitudo*, Roma, Manifestolibri, 2000.

44. Sobre este umbral se desarrolla la «verdadera» ciencia política desde el inicio del siglo XX, tal como ha sido fundada por Max Weber. Después de 1917, la acentuación «monstruosa» de la problemática de la ciencia política deviene exclusiva (en respuesta a la Revolución de Octubre).

confirma el hecho de que difícilmente logramos darle nombre al monstruo. El final de las ciencias sociales parece haberse consumado en torno a este problema.[45] Quedan la etnometodología o la fenomenología, siempre más minuciosas, microscópicas, del monstruo. No logramos ni siquiera circunscribir su radio de acción: se suceden sondeos estadísticos y retos cognitivos, que se pretenden convincentes y son sólo vanos –pasan intempestivos y precarios, casuales, a veces arrogantes–, mientras ese ser singular que es el monstruo se vuelve cada vez más inasible.[46] Se confunde con nosotros, se mueve entre nosotros: dentro de esta confusión, de esta hibridación, es imposible aferrarlo para retenerlo. Matarlo sería un suicidio. De hecho, cuando nos descubrimos ante el monstruo, dentro de una *multitud* que es el monstruo (pero de la cual somos parte, no nos podemos separar), no queda más que palpitar al unísono con la multitud. ¡San Jorge es el monstruo!... Mejor dicho: *el monstruo es lo común.*

Es curioso notar cómo, una vez cancelada la posibilidad de concebir al monstruo como un «afuera», todos aquellos ambiguos experimentos performativos que trataban de hacer de aquel «afuera» un «casi adentro» o «un poco adentro», entran, ellos mismos, en crisis. Teología dialéctica, teleología y/o teodicea del monstruo... estos experimentos se suceden unos a otros. Durante los siglos XIX y XX, en la ciencia política y en la ingeniería constitucional, se han inventado decenas, por no decir centenas, de estas inútiles (¿monstruosas?) mediaciones. El águila americana y el oso soviético fueron símbolos (opuestos, pero sin embargo similares) de la

45. Para todo esto véase el reciente Chiappello, E. y L. Boltanski, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999. [Trad. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.]

46. Un libro muy antiguo, pero muy importante para las ciencias sociales, es el de Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, Basic Boks, 1970, que ya había anticipado esta percepción.

construcción de sistemas alternativos de control y/o de domesticación del monstruo.[47]

De hecho, el monstruo ha vencido. Ha invadido y desbordado, como un río crecido, todos los espacios que, alrededor de su curso, habían sido encausados con el fin de evitar una gran inundación. El poder –que, con distintas variantes, siempre expresó el mandato eugenésico– ya no sabe qué más hacer. Y no hace nada... La solución le es impuesta. Y es el monstruo el que la impone, invadiendo todos los espacios y ocupando todo el campo político. Movilizado en masa en las guerras de los siglos XIX y XX, el *monstruo* deviene el verdadero *sujeto, político y técnico,* de la producción de las mercancías y de la reproducción de la vida.[48] *El monstruo ha devenido biopolítico.*[49] De Bismarck a Rathenau en Alemania, durante toda la III República, hasta el Frente Popular en Francia, entre la Nep soviética y el New Deal norteamericano, este proceso se realiza y toma forma. Después de la Segunda Guerra Mundial representa de manera consistente la figura de la producción capitalista en el mundo industrializado. Y desde entonces el carácter biopolítico de este orden no ha hecho más que perfeccionarse y acentuarse.[50]

47. El poderoso estudio de E. Canetti, *Massen und Macht* [trad. cast.: *Masa y poder*, Madrid, Alianza-Muchnik, 1997], cuya gestación va desde finales de los años veinte hasta 1960, es tal vez un clásico ejemplo de la ansiedad y de la dificultad para aferrar (o no) al monstruo. En todo caso es imposible estudiar el período de entreguerras europeo sin prestar atención a esta problemática.

48. Sobre esto: Jünger, Ernst, *L'operaio. Dominio e forma*, en la última edición de Guanda, Parma, 1991 (con una bella introducción de Quirino Principe).

49. Se suele utilizar correctamente la obra de Michel Foucault para definir la hegemonía del cuadro «biopolítico» en las ciencias humanas y sociales (aunque no en las históricas).

50. La «teoría crítica» en la obra y en la enseñanza de Horkheimer y Adorno puede ser descripta como un esfuerzo incesante por perseguir este proceso de «colonización de la vida»... Su límite fue no percibir las metamorfosis subjetivas que se venían realizando: pero la fenomenología que se despliega en la obra de Horkheimer y Adorno es aún hoy insuperable.

Naturalmente, se han presentado dificultades fortísimas a estas tentativas de *control de la cesura* del mundo vivido y de las formas de vida social organizadas políticamente. En cuanto a la ciencia (filosofía) política (y al poder de quien la produce), en realidad sólo puede intervenir relativamente. La ciencia política está enferma, su actividad es servil y mísera, su propuesta innovadora es vil. En suma, como cuando un río cambia de curso, produciendo gigantescas catástrofes, la intervención humana no puede hacer nada y sólo puede esperar que el nuevo trazado se estabilice, pacíficamente: de la misma manera, ahora no serán los feroces políticos de la reducción del gasto público o del control represivo del *Welfare* quienes regulen el nuevo curso biopolítico de la vida democrática. El control no tiene incidencia sobre –y mucho menos afecta– esa tensión ontológica que recorre, constituye y refuerza el nuevo tejido antropológico. La voluntad de control, eventualmente represiva, de las clases dominantes no consigue adecuarse, ni siquiera llega a medir la voluntad de potencia de la multitud. (Es cierto que, de todos modos, la continua tentativa de control no es inútil e ineficaz. En la tradición de la eugenesia, desde Platón en adelante, *mimesi* y *metessi*, representación y participación, han constituido siempre modelos de penetración del poder en lo impropio, en aquello que se constituye como otro. Por eso, en esa ambigüedad que se quiere ontológica y es sólo retórica, sobreviven ciertos fragmentos de *res gestae*, ciertos remanentes de la historia. Pero ni siquiera estos experimentos –ahora posmodernos– alcanzan, y la nueva legitimación naufraga.) Al vencer, *el monstruo ha impuesto lo común*, no sólo como sustancia de todo desarrollo productivo sino también como *potencia* de la ciudadanía.

Hay quien no lo acepta. La constitución del sujeto biopolítico está ahora concebida como *deriva tecnológica* (y se intenta imponer un poder sobre esta tecnología);[51] o bien, se da una

51. Martin Heidegger, en sus escritos sobre la técnica entre los años treinta y los cincuenta, ha sabido darle a este modelo una fuerza indiscutible.

imagen caduca, agotada y miserable del monstruo, de su vida rebelde.[52] Volveremos pronto sobre este debate. Pero ahora, lo que la vida de los hombres parece haber afirmado más allá de toda duda es que el monstruo, ya siempre *común*, ahora se ha hecho también *sujeto*. Ya no es más un margen, un residuo, un resto: es un movimiento interno, totalizante, un sujeto. Un sujeto que expresa *potencia*.[53]

Retomemos de nuevo el razonamiento del inicio. El poder es desde siempre el poder sobre la vida, biopoder. En la tradición del poder y del pensamiento occidental, lo es hasta tal punto que toda definición del poder *tout court* es eugenésica: quiere incidir sobre la vida y crear la vida. La concepción eugenésica del poder crea vida y, sobre todo, crea al que manda sobre la vida. En cambio, los que no deben mandar, son los excluidos, los monstruos. Pero el monstruo, poco a poco, en la historia del mundo, pasa de «afuera» a «adentro». Mejor dicho: el monstruo está desde siempre *adentro*, porque su exclusión política no es consecuencia, sino *premisa* de su inclusión productiva. Está dentro de la ambigüedad con la que los instrumentos jerárquicos del biopoder se encargaron de definirlo y de fijarlo: la fuerza de trabajo dentro del capital, la ciudadanía dentro del Estado, el esclavo dentro de la familia...[54] Y esto funciona y se mantiene mientras la biopotencia del monstruo no rompa los nexos jerárquicos. En la historia de la humanidad esto ha sucedido a menudo. Se podría tam-

52. Entre los años 1970 y 1980 el «pensamiento débil» ha desarrollado sobre todo una apología del capitalismo, burlándose de la potencia constitutiva de las clases subordinadas.

53. En el pensamiento del siglo XX corre paralelo al racionalismo funcional un pensamiento utópico que, entre Ernst Bloch y Deleuze-Guattari, hasta Lukács y Tronti, propone las bases de la potencia del monstruo (revolucionario y/o metamórfico).

54. Sobre el desarrollo del derecho público en el capitalismo maduro, sobre sus alternativas y evoluciones, véase M. Hardt-A. Negri, *Il Lavoro di Dioniso*, Roma, Manifestolibri, 1997. [Trad. cast.: *El trabajo de Dionisos*, Madrid, Akal, 2003.]

bién decir que el desarrollo mismo está determinado por esta insubordinación de la vida (la potencia de la vida) contra el poder (el dominio sobre la vida). Todo desarrollo muestra esta continua insubordinación. Pero hoy estamos no tanto en la enésima revuelta de la potencia contra el poder, sino frente a la afirmación común y a la victoria de la potencia (probablemente irreversible). He aquí, por lo tanto, al monstruo biopolítico al frente de la escena. Hasta ayer subordinada, jerárquicamente clasificada, organizada por el poder, *la potencia del monstruo ha asediado al poder a través de la invasión del bios.* El monstruo ha devenido hegemonía biopolítica. En otras palabras, se ha infiltrado por todas partes, como un rizoma; es la sustancia común.[55]

3. El monstruo «monstruificado»

3.1. *Vida desnuda*

Pero cuando el monstruo ya ocupa la vida, hay quien pretende que ésta sea «vida desnuda». A la realidad de la biopolítica, a la dureza de sus luchas, se opone la noción, o la ilusión, de la «vida desnuda»; o bien, en el otro extremo, con frecuencia y de manera más peligrosa, se presenta la potente maquinación de la ingeniería biológica... también un modo de asedio sobre/contra el monstruo biopolítico. Pero permanezcamos en la «vida desnuda».[56] En efecto, tal como quería Sócrates, se trata de entender qué hay detrás de este nombre.

55. Remito obviamente a *Mille Plateaux* de Deleuze-Guattari. [Trad. cast.: *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1988.]

56. Agamben, Giorgio, *Homo Sacer*, Turín, Einaudi, 1995. [Trad. cast.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida.*, Valencia, Pre-textos, 1998.] En relación con este conjunto de temas, y para la discusión que me interesa, véase el número 298 de *Aut aut*, julio-agosto de 2000: «Politica sensa luogo».

Entonces, qué cosa puede significar «vida desnuda» cuando lo que nos interesa es reconocer dónde se pueden apoyar nuestros cuerpos para lanzar no sólo la resistencia sino también el ataque, no sólo la fuerza de oposición sino la potencia de transformación. No hay vida desnuda en la ontología, como no hay estructura social sin orden, o palabra sin significado. El universal es concreto. Todo lo que nos precede en el tiempo, en la historia, se presenta siempre de nuevo como condición ontológica y, en lo que respecta al hombre, como figura antropológica (consistente, cualificada, irreversible). La ideología de la «vida desnuda» (así como la industria del genoma, la ingeniería biogenética y las pretensiones de dominio sobre la especie) es una mistificación que debe ser combatida.[57]

¿Estaban desnudos los vietnamitas en guerra o los negros de los guetos durante las revueltas? ¿Estaban desnudos los obreros o los estudiantes en los años setenta? A juzgar por las fotos, no lo parece. A menos que los vietnamitas combatientes fueran desnudados por el napalm, o que los estudiantes en las revueltas hubieran decidido exhibir, desvestidos, el testimonio de su libertad. Más bien, nuestros héroes estaban cubiertos de pasiones, con la piel gruesa de su potencia... estaban vestidos, a veces hacían moda y música... no podían en todo caso estar desnudos porque llevaban encima demasiada historia. *Emanaban historicidad.* Sin embargo, hay quien pretende que el hombre puede presentarle al poder un cuerpo desnudo. Parece dudoso el sentido de esta visión: si se es hombre al estar desnudo o si se está desnudo al ser hombre, si se considera primero al hombre y después a la desnudez o viceversa.

57. Véanse las críticas extraordinariamente pertinentes de Luciano Ferrari Bravo al libro de Agamben antes citado: *Dal fordismo alla globalizzazione*, Roma, Manifestolibri, 2001. [Trad. cast.: *Del Fordismo a la Globalización*, Madrid, Akal, 2002.]

Pero también es verdad que hay un momento en el cual una desnudez impuesta por la ideología y por la violencia del poder ha dado en el blanco de la humanidad. Hay un momento en el que estas experiencias se confunden terriblemente.[58] Hoy, este episodio histórico es obsesivamente repuesto. Parece que el poder ha tenido la necesidad de mostrar la desnudez del sufrimiento eterno para aterrorizarnos. (¿Una desnudez proletaria como efecto heterónomo de la pasión revolucionaria que atraviesa el mundo y pone a la burguesía al desnudo? ¿O bien una venganza póstuma de la reacción burguesa, un signo simbólico de castigo, una parábola hollywoodense de la derrota sufrida, de la catástrofe evitada, de la contrarreforma desplegada?)[59] En suma, la ideología absolutiza la desnudez ¡y la asimila al horror del campo nazi! Pero ¿por qué? Hay una extrema desproporción y una imposibilidad real de establecer una homología entre estas imágenes, entre la urgencia propangandística del poder y la realidad histórica efectiva.[60] Retornemos a la alternativa fundamental de la desnudez y de lo humano. Cuando se reivindica y/o se esconde en la desnudez la cualidad humana, se opera una

58. Esta confusión entre el hombre y la desnudez, y en torno a la pregunta de si es primero uno o el otro, está en la base del revisionismo histórico de la posmodernidad. El más agudo de los filósofos antihedeggerianos ya había anticipado estas conclusiones: véanse K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche* [trad. cast.: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968] y *Significato e fine della storia*.

59. Sobre estos temas, pero de manera no revisionista (la Shoah, lejos de ser su negación, realiza la modernidad), véase Z. Bauman, *Modernitá e olocausto*, Bologna, Il Mulino, 1992 [trad. cast.: *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997]. *La banalitá del male* de Hannah Arendt, 1963 [trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999], denuncia preventivamente estas distorsiones ideológicas.

60. En *Quel che resta di Auschwitz*, Turín, Bolatti Boringhieri, 1998 [trad. cast.: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-textos, 2000], G. Agamben subraya con intensidad la imposibilidad de esta homología histórica.

suerte de reivindicación iusnaturalista de la inocencia del hombre, una inocencia que es impotencia: el «musulmán». Si se declara que el hombre es aquel que está desnudo, se opera una mistificación porque se confunde al hombre que lucha con el hombre masacrado por el biopoder nazi, a aquel que rechaza la eugenesia con una improbable inocencia natural. La vida y la muerte en los campos no representan nada más que la muerte y la vida en los campos. Un episodio de la guerra civil del siglo XX. Un horrible espectáculo del destino del capitalismo y de sus disfraces ideológicos, de la máquina del capital contra la demanda de libertad.[61] Asumir la desnudez como representación de la vida significa identificar la naturaleza del sujeto y la del poder que lo deja desnudo, y confundir con esta desnudez todas las potencias de la vida. Pero la vida es más potente que la desnudez, ya que la «vida desnuda» no podrá de ninguna manera explicar las terribles violencias que la ideología y la historia han inflingido al ser en el siglo que hemos vivido.[62]

La reivindicación de la «vida desnuda» es ideológica. «Ideológica» significa que una afirmación es al mismo tiempo falsa con respecto a lo verdadero y funcional con respecto al poder. Que es falsa ya lo hemos dicho: no hay posibilidad de reducir la ontología a la desnudez y el hombre a una esencia negativa. Aquello que la «vida desnuda» niega es la potencia del ser, su capacidad de avanzar en el tiempo a través de la cooperación, de la lucha, de los procesos constituyentes. Pero la hipótesis de la «vida desnuda» no es solamente falsa: es sobre todo funcional a la afirmación de una constitución

61. Hannah Arendt ofrece un testimonio de esta confrontación, en la lucha teórica que la opone a Heidegger, durante toda la vida, por razones vitales y políticas, más allá de las filosóficas.

62. La vida de Primo Levi es un testimonio de la profunda e irreductible historicidad de la Shoah (pero también las narraciones de otros deportados menos notables: en mi infancia, ha sido importante Piero Caleffi).

eugenésica del ser, en contra de la potencia del monstruo. La teoría de la «vida desnuda» es entonces radical en su negación de la potencia, ya que percibe en toda expresión de ésta un acto de terrorismo. Ella neutraliza ontológicamente la posibilidad misma de expresión de la potencia. La «vida desnuda» no borra este «monstruo» que constituye ya nuestra única esperanza: intenta disolverlo en su interior, lo confunde identificándolo con el depositario de toda la violencia sufrida: el «musulmán». Así, todo acto de resistencia es vano.

Es extraño observar que la teoría de la «vida desnuda» constituye un escenario que repite el que está en la base del *Leviatán* de Hobbes. Un escenario de vida indefensa y arrojada al límite de una resistencia imposible; un nuevo *Leviatán* que habría aparecido y se haría cargo de dicha situación. Este Leviatán mostraría todas las pretensiones del viejo, pero de una manera más radical: ya ni siquiera promete la «paz», sino simplemente la «vida». Lo cual revela la paradoja y la mistificación de la «vida desnuda»: cuando el pensamiento del hombre y de su experiencia ha investido la vida, volviéndola común, potenciándola en la *plenitud* de su constitución singular y creativa, es entonces cuando el lenguaje del poder político tiene que anular la potencia del hombre sobre la vida para reducir su capacidad efectiva de resistencia y para someter de nuevo su fuerza productiva. La «vida desnuda» representa al hombre, o más bien, presenta los cuerpos al borde de un peligro y de una miseria indecibles. La «vida desnuda» es la imagen de lo que queda después de que el terrorismo del capitalismo moribundo se ha ejercido sobre la vida y el trabajo de la multitud. Es un grito de impotencia, que resuena dentro de una masa de individualidades derrotadas, para volver eterna esta derrota, para transferirla del individuo a la singularidad, de la masa a la multitud. La «vida desnuda» llega de esta manera a ese fondo último, vecino de la materia tal como la define el neoplatonismo: como ese «inicio desde la nada» [*inizio del nulla*] en la que se constituyen

los cuerpos.[63] *La vida desnuda es lo contrario de toda la potencia y la alegría del cuerpo spinozistas.* Es la exaltación de la humillación, de la piedad; es cristianismo medieval: ni siquiera es una experiencia fecundada por la revolución humanista, ni tampoco aquel porvenir construido por la esperanza común de los proletarios.

Finalmente, a través de la «vida desnuda», el capitalismo imperial retorna a los orígenes y produce –sobre la base de la nueva acumulación intelectual e informática del capital– una *operación de transferencia* de los derechos de los individuos y de la comunidad al soberano.[64] De esta manera la «vida desnuda» no es solamente una falsificación de la pobreza, una apología de la alienación, sino también una construcción de nuevas imágenes mistificadas. Concentrando la violencia absoluta del poder en la miseria de las masas, y acentuando de manera extrema tanto la miseria como la violencia, la lleva a un punto tal que sólo puede emerger la necesidad de permanecer vivo: es así como la teoría de la «vida desnuda»

63. De nuevo nos encontramos aquí confrontando esa mezcolanza de filosofía trascendental que muestra, como indistinguibles, el derivar hacia la nada del devenir histórico y el volverse insgnificante del pensamiento constitutivo. Como en otra era de crisis, ni siquiera el idealismo es concesivo con los patrones del mundo. En una era de transformaciones, a través de las concesiones débiles del saber, pasan a posiciones ontológicas nihilistas. La política, en consecuencia, deviene fascista.

64. Esta operación de transferencia tiene naturalmente la característica de la nueva acumulación (del trabajo inmaterial, informático, comunicativo). Habermas había mostrado, de la manera mistificada que le es propia, este pasaje, sin llegar a interpretarlo de manera formal (a través de la ridícula re-exhumación de un modelo kantiano). Por otro lado, en Rawls asistimos a la tentativa más explícita de recomponer sobre una «base individualista» (una multitud de individuos «aterrorizados») el «consenso» por la acumulación. Pero sobre todos estos temas y sobre la variada serie de autores que luchan por hegemonizar ideológicamente los nuevos procesos de acumulación y la formación de esquemas de legitimación adecuados, véase Hardt-Negri, *Il lavoro di Dioniso*, ob. cit.

representa un «retorno a los orígenes» del estado capitalista, al imaginario del mito fundador.

Hay que subrayar la sutil consecuencialidad de esta teoría: si el terrorismo asociado a las imágenes de la Shoah fracasara, entrarían de inmediato en juego las imágenes de Hiroshima. Es de esperar. De nuevo hombres desnudos que huyen de la muerte teniéndola ya encima, una huida enloquecida de hombres incendiados y moribundos... Lo cual no impide que el «musulmán» o el «irradiado», al contrario de lo que propone la ficción de la «vida desnuda», sean hombres antes que seres desnudos, monstruos antes que seres impotentes.[65]

3.2. *Biopoder y genética*

La otra manera de contener al monstruo (de «monstruificarlo») es la de destinarlo una vez más a la función originaria que tenía en la jerarquía eugenésica –la de revelar el espíritu que habitaba en la ontología, en la antropología y en la ciencia política de la Antigüedad clásica– e imponerlo de nuevo. Monstruo es el esclavo, el trabajador, el excluido del poder. Pero hoy hay instrumentos para *fabricar* la *teleología eugenésica*: ¿por qué no utilizarlos? Es así como en la *ingeniería genética* contemporánea se revela una voluntad de potencia que escandaliza a los creyentes y excita a los malhechores; es la posibilidad de crear monstruos: cuerpos que nacen fuera de la autonomía del sujeto genético y que pueden ser modificados o corregidos de acuerdo a la necesidad. O, más aún, pedazos de cuerpos que pueden servir para modificar otros cuerpos, a

65. La excepcional importancia del *Bartleby* de Gilles Deleuze consiste en haber subrayado la extraordinaria «potencia» del personaje –una potencia que se expresa también en la absoluta negatividad del comportamiento: la potencia de la intención que premia sobre la nulidad del fin–.

veces para corregir los defectos genéticos o patológicos, otras veces para aportar correcciones a la naturaleza. Existe la posibilidad de crear monstruos, no como aquellos a los que el poder temía porque lo subvertían, sino unos que le sirven a la eugenesia porque el sistema del poder puede, de esta manera, funcionar y reproducirse.[66]

El *biopoder* se configura entonces como poder sobre la reproducción del hombre. Es cierto que la intervención, consciente o no, sobre el ambiente genérico (que es propio de la acción productiva desde tiempos inmemorables) transformaba ya las condiciones generales de la reproducción. Sin embargo, ahora, el eje maestro, la esencia misma del hombre, se declina en la reproducción según la sintaxis del poder. (Heidegger ha subrayado la miserable imagen que ofrecen los reciclajes de la teoría moderna del poder ante esta revolución. El pobre Max Weber, así como los últimos epígonos del maquiavelismo, son objeto de escarnio tanto en las prácticas científicas como en las teorías legitimantes del biopoder. Heidegger se burla de esto al poner a prueba el fin del humanismo y la deriva técnica. ¿No consiste en esto el nazismo? Tal vez sí, tal vez no; como sea, esta tendencia, entendida como destino, constituye un elemento no menor.)[67]

Pero las cosas no se desarrollan así. Dentro de esta gran transformación, el *sujeto de la modernidad* (aquel sujeto productivo y masificado del cual hemos conocido su fuerza de resistencia) ha sido, como hemos visto, radicalmente transformado: el monstruo ha devenido biopolítico. Haciéndose biopolítico, se ha difundido, está en todas partes donde hay

66. Véase Marco Bascetta, «Verso un'economia politica del vivente», en *Desiderio del nostro. Dal circo al laboratorio*, Roma, Manifestolibri, 2001.

67. Fristche, J., *Historical Destinity and National Socialism in Heidegger's* Being and Time, Los Ángeles, Univ. California Press, 1999: un libro verdaderamente útil para evitar los pudores de la buena sociedad filosófica europea y para considerar a Heidegger como lo que es...

vida, es producción y comunicación: el monstruo ha ocupado la *escena posmoderna*.

¿Qué hacer? Después de la mistificación propuesta por la fantasía ideológica de la «vida desnuda», se trata ahora de organizar una nueva manipulación del monstruo biopolítico (y de la metáfora sugerida por el monstruo) por parte de la ingeniería biológica. Estamos ante la tentativa de disolver lo biopolítico en lo biológico: si el hombre era, para Darwin y para Marx, la clave para comprender al simio, ahora, en la ideología renovada de la eugenesia, el simio deviene el destino del hombre... hay que ponerlo a trabajar... los cuerpos son manipulados para adecuarlos al orden de la eugenesia y al control del poder: la división social del trabajo se reorganiza sobre este mismo dispositivo... Ya teníamos, en primera línea, un proyecto de división del trabajo por tipos de color de piel y/o de razas que se aplica en la economía global y que encierra la movilidad biopolítica del trabajador en una infame y destructiva jaula de explotación.[68] Pero, al mismo tiempo, comienzan a aparecer otras jaulas que preconstituyen al organismo para hacerlo operar funcionalmente dentro de la jerarquía, en una performatividad sistémica que clasifica y restringe a los trabajadores dentro de colmenas totalitarias... Que estos mecanismos apunten a la vida y se incrusten sobre las potencias mismas de expresión parece ahora, por medio de la ingeniería biológica, posible, y es auspicioso para los científicos de la política y de la economía capitalista posmoderna.

Pero hay un *show down*: el monstruo que, volviéndose *bios* y ocupando el espacio íntegro de la producción con la fuerza del trabajo inmaterial, se había emancipado de las relaciones de sujeción (que habían sido definidas según la racionalidad de la eugenesia); el monstruo que había devenido «vida

68. Sandro Mezzadra, «Cittadini della frontiera e confini della cittadinanza», en *Aut aut*, nº 298, ob. cit.

plena»:[69] este monstruo es «remonstruizado», o sea reconducido a una subordinación «racional». La eugenesia ya no es, como en los viejos tiempos, un principio ontológico *más* una norma abstracta de organización social; ha devenido ingeniería del ser vivo con aspiraciones de tecnología de dominación política.[70] La metáfora política es aquí tanto más fuerte cuanto lo es la posibilidad feroz que posee el capitalismo de realizar materialmente este proyecto. La tecnología se presenta en lugar de la ontología y «la eugenesia de lo bello y de lo bueno» no tiene vergüenza de ceder a esta subordinación.[71]

Esto no impide que detrás de la ingeniería genética, detrás de esta espantosa maldad del poder, actúen fuerzas reales, las

69. Para tematizar este concepto de «vida plena» hay que dirigirse sobre todo a Deleuze. De algún modo, este concepto es paradigmático en él. Los nuevos constructores de sistemas, del Estado y de la dialéctica, se han vuelto contra él de la misma manera que Hegel se vuelve contra Spinoza: lo acusan de no ceder la «singularidad», lo denuncian por no someterse a las exigencias y urgencias de la «totalidad» del poder. Hegel dice que Spinoza es un «tísico» pero ninguno de nosotros se siente «tísico»: más bien, a la manera de Spinoza, nosotros sabemos unirnos en una vehemente denuncia de Hegel. Potente y armada está en efecto nuestra concepción de la vida, «plena», así como surge de las páginas de Deleuze. Para no hablar de la locura guattariana, que recorre, en «soledad» o bien en comunión con Deleuze, las grandes obras que construyeron, y que es siempre repetición del «ritornello» [estribillo], invenciones de «agenciamientos» y, sobre todo, determinación de una teleología positiva, construida desde los sujetos.

70. Los problemas no son, sin embargo, puestos aún en estos términos explícitos, sino más bien en términos de oportunidad médico-sanitaria y/o de aprovechamiento económico. En este momento predomina la estructura de la investigación (y la necesidad de grandes inversiones, sobre todo en relación a las patentes), y delega en las multinacionales el mando, antes que en la estructura directamente política. Queda claro que la lucha sobre los derechos de propiedad (y sobre el copyright) ha devenido fundamental incluso en este nudo de la biopolítica, determinando así el desarrollo.

71. Sobre todos estos temas me permito remitir a un número de *Posse* (publicado en el otoño de 2001) sobre el concepto de «Biopolítica» (Castelvecchi, Roma).

mismas que la propia biopolítica organiza. Y esa violencia que contiene la tecnología del poder puede ser desarmada y devenir, por el contrario, un formidable instrumento para atenuar en los hombres, en las singularidades, en la multitud, el miedo a la miseria, a la enfermedad y a la muerte... puede servir, sobre todo, para liberarnos del miedo *tout court*. Si quisiéramos definir al monstruo en este nuevo espacio en el cual la posmodernidad lo constriñe y contra el cual se rebela –y es esto lo que haremos más adelante–, deberemos definirlo como una red de *stimuli*, como una arquitectura de fuerzas (es decir, una «carne», un «cuerpo sin órganos») abiertas a la metamorfosis, a la producción de un cuerpo que ya la contiene de manera caótica.[72] Esta espontaneidad poderosa determina el nuevo sentido de la escena política.[73] La vida es enriquecida por la presencia del monstruo. La «vida desnuda» es obliterada por la «carne» y el monstruo tecnológico no podrá resistirse a la potencia biopolítica de los nuevos cuerpos.

¿Una enorme «heteronomía de fines»? ¿Y si, verdaderamente, la posmodernidad liberase al hombre del miedo? Porque el problema de la filosofía del poder antigua y moderna se juega íntegramente allí: en crear miedo para afirmar el poder de las elites. La eugenesia es una ciencia política que no cede su lugar a ninguna otra ciencia: desde Platón en adelante domina la escena del saber, del control sobre la vida pública. ¿Cómo se hace para eliminar el miedo de la escena pública?[74]

72. *Cso*, cuerpo sin órganos, en Deleuze-Guattari, *Mille plateaux*, ob. cit.

73. En las últimas obras de Guattari, sobre todo en *Chaosmose*, París, Galilée, 1992 [trad. cast.: *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 2002], estamos del todo dentro de un nuevo horizonte, ecológico y biopolítico, del filosofar y del decidir políticamente. Véase también mi *Kairos, Alma Venus, Multitudo*, ob. cit.

74. Hardt, M. y A. Negri, *Empire*, ob. cit., argumentan [sic] ampliamente sobre este conjunto problemático.

4. El monstruo como *Angelus novus*

4.1. *Crisis, metamorfosis*

El monstruo ya no es, por lo tanto, elemento de resistencia y de ruptura de la teleología; ahora deviene producto tecnológico de la eugenesia, proyecto y predeterminación de dominio: tal parece ser la *Grundnorm* de la posmodernidad. Después de la *débacle* de la modernidad, la teoría del poder se reconstruye sobre el monstruo-sujeto, incluido (para ser, eventualmente, excluido) por la síntesis del poder. El monstruo biológico, producto del biopoder, toma de esta manera el lugar del monstruo teratológico: el *bueno* (en tanto producto funcional de la tecnología del poder) toma el lugar del *malo* (en tanto caduco), producto de la teleología natural.

He aquí, sin embargo, un problema: esta descripción olvida (y, francamente, querría eliminar) que el monstruo biopolítico no solamente ha constituido este desarrollo, sino que ha sido su motor y su sujeto. Nuestra atención debe pues retornar al monstruo, a su extraña potencia, a las variaciones de su humor y a la expresión de su fuerza: debemos volver a él pero no en las dificultades de su transición histórica, sino atendiendo al resultado que se realiza en la posmodernidad. Se trata de comprender cómo vive el monstruo, modificándose y singularizando al mismo tiempo su consistencia y su resistencia.[75] En otras palabras: debemos preguntarnos cómo

75. La relación entre «consistencia» ontológica y «resistencia» política es, como lo hago notar, uno de los puntos centrales de la relectura/reintepretación/reinvención deleuziana del spinozismo. Esta relación se reencuentra en toda la obra de Deleuze después del '68, que coincide con la publicación de *Spinoza et la théorie de l'expression* [trad. cast.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1999] hasta el último *Qu'est-ce que la philosophie?* [trad. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1992], de los años noventa. Sobre este tema remito también a mi *Kairos, Alma Venus, Multitudo*, ob. cit.

es que el monstruo biopolítico no sólo puso en crisis a la modernidad, sino también cómo se presenta hoy, aquí, en la vida común del *post-*, metamorfoseado, irreductible, con una nueva potencia de vida.

La identificación de este extraño personaje es segura: es el «*General Intellect*». *General Intellect* y biopolítica están situados en la misma superficie, crean entre ambos juegos bellos y potentes, se presentan como la «vida plena» de la *fuerza de trabajo intelectual*.

La genealogía de este sujeto biopolítico es bastante difícil de describir. No avanza linealmente, sino por medio de innovaciones inesperadas, con desvíos extraños y creativos. En el último cuarto del siglo XX, muchos son los autores que han tratado de describir esta línea de constitución caótica.[76] Primera etapa: el «Cso», «*Corps sans organes*», es decir, la indeterminación de la carne, destinada a un sujeto que descubre sobre las «mil mesetas» de la existencia la necesidad de reorganizar la vida y la productividad más allá de toda determinación o paradigma de la modernidad...[77] Hay aquí una acumulación de potencia que ya no corresponde a la definición de un cuerpo. Si la singularidad quiere devenir cuerpo, si la multitud reclama ser, todavía no lo es: es carne, pero carne que es transfigurada por deseo de una figura, de una voluntad de potencia. Es cierto que en la crisis de la modernidad, hay un momento en el cual la búsqueda de subjetivación nos pone en un punto cero. Estamos estancados en ese horizonte. No por esto la «vida desnuda» se recualifica:

76. La referencia apunta de nuevo a F. Guattari. Pero no son menos significativos, en torno a este programa de constitución caótica, Paul Virilio, Pierre Lévy y también Gilbert Simondon. Se podría trazar una vía similar de desarrollo teórico en los estudios físicos y filosóficos de la corriente anglosajona de la posmodernidad.

77. Es entre Antonin Artaud y *Mille Plateaux* de Deleuze-Guattari cuando se ponen en acción para la posmodernidad los prolegómenos de una filosofía positiva del *CsO*, o mejor, del monstruo revolucionario.

la carne se pone en movimiento *para hacerse cuerpo*. Esta crisis es notable,[78] y se define en el pasaje (y cesura de la modernidad) que se ha dado entre la hegemonía del trabajo material y la hegemonía del trabajo inmaterial de la producción, entre el mundo disciplinario y el universo del control, entre localización y globalidad de la existencia.[79] Ahora bien, en este pasaje, la carne –esa existencia monstruosa del *General Intellect*– resiste. *Resiste*, como dice Deleuze,[80] porque *consiste*. Aquí la resistencia ya no es más sólo una forma de lucha, sino una figura de la existencia. La ontología está, por decirlo así, en ebullición, y deposita consistencia metamórfica, irrecuperable, irreversible. La resistencia es la dureza de la carne, cambio del paradigma que se revela en la movilidad, en el color del mar, ondas superficiales pero ontológicamente potentes, que modifican la masa de las aguas. ¿Cuál será la expresión productiva de esta nueva consistencia, y *cuál será la forma de su subjetividad*?

La respuesta a estos interrogantes está condicionada por la intensidad de los procesos de crisis y metamorfosis que interrumpen y relanzan los movimientos tumultuosos de la carne que quiere devenir cuerpo del *General Intellect*. Monstruosas son aquí las transformaciones de la naturaleza del proceso y la radical modificación de las figuras y de la dinámica. Si nos referimos al modelo clásico de permanencia y dinámica del ser, esto es, a la cuádruple figura del principio causal en Aristóteles, podremos observar aquí que en las

78. Crisis vivida de manera singular y diversa en las distintas culturas, que –señalo– se reunifican en nombre de y a través de esta crisis. El pasaje de la modernidad (en todas sus categorías) al *post* (en todos sus aspectos) se juega en torno a este punto. Entre el '68 y el '89 se cumple este proceso.

79. En *Empire*, ob. cit, M. Hardt y yo hemos desarrollado los temas centrales del pasaje.

80. Véase más arriba la nota 76. Pero también Deleuze, en su último artículo: «L'immanence: une vie...» *Philosophie* 47, septiembre de 1995, págs. 3-7. (Véase traducción en este mismo volumen.)

transformaciones que seguimos ya no hay homología de forma, ni de finalidad; ni siquiera continuidad de materia –ni, en fin, es posible encontrar la causa eficiente–, porque aquello que tenemos enfrente no es sólo un proceso, una acumulación, sino sobre todo una transfiguración, una explosión...[81]

Sacando del medio a Aristóteles, ¿habremos también, definitivamente, quitado del medio la eugenesia del poder? Sería demasiado fácil. Sin embargo ya estamos dentro de esta experiencia de metamorfosis; y si es verdad que las propuestas ideológicas eugenistas se presentan continuamente y tratan de reponer una siniestra continuidad y de afirmar la «racionalidad» del proceso, entonces también es verdad que la multitud, como carne del *General Intellect*, se mueve impaciente buscando otra genealogía, corpórea, que se convierta en prótesis de subjetivación. Éxodo, nomadismo, movimientos unilaterales de la multitud que provocan experiencias de hibridación.[82] Tengamos cuidado: este nomadismo, esta dinámica de transformación y producción de subjetividad, no es sin embargo una simple experiencia espacial: es cualquier cosa que en el microcosmos repite lo macro, que penetra al ser singular y atraviesa la multiplicidad[83] –en fin, son también muchos sentimientos, fuerzas y líneas los que atraviesan los confines de la especie[84]–, y todo esto, finalmente, es siempre positivamente manipulado, progresivamente construido...[85] ¿Gran metáfora o prácticas posibles?

81. Sobre este punto, véase R. Schürmann, *Des hégèmonies brisées*, Toulouse, Tèr, 1997.

82. Las investigaciones de Bruno Latour, primero sobre los laboratorios y después sobre los paradigmas científicos, resultan insuperables como capítulos introductorios. Por ejemplo, véase: *Pandora's Hope*, Harvard U. P., 1999. [Trad. cast.: *La esperanza de Pandora*, Barcelona, Gedisa, 2000.]

83. Simondon, G., *L'individuation psysique et collective*, París, Aubier, 1989; *Du mode d'existence des objects techniques*, ibíd.

84. Haraway, Donna, *Testimone Modesta Female Man incontra Onco Topo*, Milán, Feltrinelli, 2000.

85. Nos referimos a la larga serie de ensayos de Georges Canguilhem,

Hemos así descripto un segundo campo de expresión y de represión de la genealogía del monstruo. Éste se nutre de la expansión de las pasiones que tienden a la formación de un *nuevo cuerpo*. Atravesando la carne para abrirse a la subjetividad, el proceso genealógico es como un inmenso motor que avanza por un terreno desconocido. Para poder seguirlo, pone señales, fija etapas, define estratos: es lo que configura el recorrido. El monstruo se transforma así en *otra* figura: al liberar la intelectualidad de masas, constituyéndose de golpe en potencia, ha modificado todas las condiciones de vida y de reproducción que lo rodean. El monstruo, o mejor, el movimiento intelectual que, a partir de la carne, quiere hacer que el *General Intellect* devenga cuerpo, se expande, se define y se forma cada vez más. Todo el tiempo da lugar a nuevas aperturas del ser, tal vez esperanzas, ciertas pulsiones y deseos y, a partir de esta tensión, el monstruo se abre al futuro. En su mirada al pasado como un *continuum* de derrotas, Benjamin había presentado la imagen, un poco de mal augurio, del *Angelus novus*. Probablemente en la crisis de la modernidad, la innovación del sujeto (tan difícil en esta travesía de la carne para devenir cuerpo) ha creado un tejido ontológico que permite que la metamorfosis resuelva esta crisis. El monstruo posmoderno, resistente porque se apoya en otro tipo de fundamento ontológico, ya es desde todo punto de vista la expresión de una nueva genealogía.

4.2. *El cuerpo del «General Intellect»*

Hay pasiones gozosas a través de las cuales podemos investir esta metamorfosis que hace del monstruo un sujeto.

---

reunidos en la edición París, Vrin, 1971, que apareció con el título *La connaissance de la vie*. [Trad. cast.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976.]

¡Qué momento más creativo aquel en el que se ve a la carne hacerse cuerpo! Incluso el viejo Dios del *Génesis*, tan poco predispuesto a la benevolencia, estaba satisfecho con su obra.

Que el goce inviste la rebelión del sujeto significa que el cuerpo es goce. Una gran literatura ha desarrollado la utopía de un mundo feliz en torno a las «partes bajas» del cuerpo: en el inicio de la modernidad, a mediados del Renacimiento, la poesía ha dado una figura corpórea a esta alegría «baja».[86] Ahora es el momento de identificar en lo «alto» del cuerpo, en el intelecto que crea nombres comunes y que es el sujeto de los procesos de comunicación, la vertiente de la nueva alegría, la revelación de la feliz transformación antropológica. Pero hay que hacerlo sobre la misma base materialista de aquella primera apología de las pasiones bajas, porque aquí también está *la producción* en el centro del discurso.[87]

¿Por qué recurrir a estas imágenes? Porque es esto, fuera de toda dialéctica, lo que significa «ser monstruo» hoy: un sujeto común, una fuerza colectiva, un ser otro. Al igual que esas masas carnavalescas (gozosas del "cuerpo bajo") a las que aludimos antes, que nunca devinieron «pueblo», sino multitud de deseos, evadiendo toda manipulación y toda mistificación, estas nuevas multitudes intelectuales, cuyos placeres y cuya productividad están en la comunicación y en la interactividad colectiva, no devienen *demos* del Imperio, sino que existen en la resistencia ante toda tentativa de sometimiento de su potencia; y también más allá de la resistencia, reivindicando la plenitud y la riqueza de las pasiones de la vida. El cuerpo del *General Intellect* se forma a

86. La referencia es a Rabelais, pero también, y sobre todo, a la línea de interpretación que ha hecho de él un paradigma central de nuestra tradición crítica: de Lucien Febvre a Mijail Bajtin.

87. Para completar el discurso, hay que referirse a nuestras numerosas intervenciones en torno a la definición del «trabajo inmaterial» y del «horizonte biopolítico», que permiten subrayar la atención sobre el desarrollo de los estudios literarios, históricos y lingüísticos de origen

partir de esta articulación, del todo monstruosa.[88] Necesitamos un nuevo Rabelais para relatarlo. Pero no únicamente: todo escritor materialista ha sido, al menos una vez en su experiencia poética, seducido por estas imágenes: la *Batracomiomachia* de Leopardi, o el grotesco de Ezra Pound y el de Céline... por no hablar de Brecht o de Heiner Müller.

Haciéndose cuerpo, el *General Intellect* configura al monstruo como sujeto. Sustrae la carne del contacto con la materia efímera de la corrupción y de la decadencia, de la fantasmagoría cruel de la «vida desnuda». Restituye la carne al goce, y es (spinozianamente) esta irrupción de la pasión alegre lo que produce la subjetividad.

¿Pero por qué el goce debe producir un sustrato ontológico? Porque el goce se constituye allí donde la inteligencia deviene colectiva y la razón construye nombres comunes y comunidad real. Toda mistificación sobre lo existente es, antes que nada, atacada por el goce, que es subversión de lo existente, capacidad de decisión como apertura y progresión de la carne hacia el cuerpo común, como un avance en la capacidad de desarrollarse, de construir, de inventar el ser.[89]

Que haya capacidad de decisión no concede aún al monstruo *efectividad* de decisión. La posibilidad no es en sí misma eficaz. Por otra parte, ya hemos visto que el monstruo biopolítico es un motor intempestivo, paradojal, destructor de toda teleología eugenésica; que la biopolítica rompe necesariamente toda continuidad en el interior de la cual pueda nutrirse la sintaxis del poder. Precisamente cuando el *bios* y la política, cuando la fuerza de la vida y la violencia colectiva se encuentran ligadas de modo íntimo y enriquecedor, es que una extrema sobredeterminación puede capturar al monstruo

---

bajtiniano en Rusia después de 1989; véase «Moscou 2001», *Critique* 645, 2002.

88. Negri, A., *Kairos, Alma Venus, Multitudo*, ob. cit.

89. Spinoza, B., *Ethica* [Trad. cast.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Barcelona, Orbis, 1980.]

(y la vida y lo común que él representa). Pero esta sobredeterminación es tan extrema que se asemeja a una catástrofe. A partir de este momento, toda lucha social, toda lucha de la intelectualidad masiva se desarrollará de una manera del todo nueva, ya que recupera el paradigma de la metamorfosis misma del poder. Que lo que triunfe sea el producto de la eugenesia o la innovación monstruosa, eso no lo sabemos: es lo que está en juego.

Para decidirlo necesitaríamos una democracia radical.[90]

De hecho, no se trata de decidir si hay que acceder o no a las prácticas de la ingeniería biológica, sino de saber *qué hacer con esas técnicas*. La lucha tiene lugar entre los paradigmas alternativos del *bios*, y la multitud es llamada a debatir la idea y la realidad, el tipo, el modelo, el lenguaje de cuerpo que quiera darle al *General Intellect*. Hay (por así decirlo) una extraña batalla que se abre, una fantasmagoría de lucha de clases: *por un lado*, una biopolítica de la multitud, *por el otro*, un biopoder que se desarrolla en el biodominio de la eugenesia. *El objeto de esta lucha es la tecnología de la vida* como última figura del dominio tecnológico del capital sobre la vida... pero también como *la ocasión de la intelectualidad de masas de decidir sobre un paradigma totalmente alternativo al capitalismo*. Si el objeto de la lucha ya no es una negociación sobre el salario o sobre las estructuras políticas que intervienen en la distribución de las ganancias, sino una decisión sobre los cuerpos, entonces, ya no hay dialéctica y el conflicto es inmediatamente vital. La subversión se abre a la constitución. Y el «no-lugar» sobre el que se han desarrollado los movimientos normales de la multitud deviene un *lugar* que se metamorfosea, dándole

90. Es evidente, creemos, que sobre este punto se entrecruzan nuevamente el análisis de los cuerpos y de la metamorfosis, la crítica de la naturaleza y la del capital, y un nuevo proyecto político de transformación. En los últimos años se han multiplicado las tentativas de recomponer el discurso de la crítica sociológica, el del análisis ontológico y el de la reconstrucción política. Véase más arriba la nota 39.

consistencia al tiempo y al espacio, a la lucha y a la decisión. Son en efecto los movimientos de la multitud que fijan y configuran los lugares desde donde se decide.[91]

Con esto, el monstruo que ha roto la teleología de la eugenesia se propone en plena independencia, o mejor, como autonomía de la multitud en tanto expresión de lo común. Éste es el *poder constituyente*. Hasta que no se haya afirmado como monstruo biopolítico (es decir, hasta que la multitud no se haya identificado con él) no se lo puede definir como poder constituyente. Es cuando se lo ha afirmado que nos movemos en la creatividad monstruosa del *vivir común*. El monstruo finalmente se ha sobrepasado a sí mismo: por un lado, sustrae a la dialéctica de toda posibilidad de expresión y de constitución de instancias lineales de desarrollo y, por el otro, produce lo común.[92]

Pero el monstruo permanece monstruo. Podrá ser poder constituyente (y de este modo desarrollar un paradigma de la vida común) y/o cuerpo del *General Intellect* (haciendo que la intelectualidad de masas tenga un cuerpo común); podemos reconocer todo esto, describirlo, acostumbrarnos al monstruo hasta el punto de no impresionarnos más... e incluso podemos reconocer otros principios de una filosofía de la simpatía y de una fenomenología de la constitución común... Sin embargo, continuará habiendo una metafísica y una práctica eugenésica de la dominación, es decir que habrá todavía *un enemigo*: el que decide la guerra y está dispuesto a la catástrofe antes de ceder el control y la utilización del monstruo, de renunciar a someterlo. Retorna, una vez más, la tradición clásica del poder, su exaltación de la guerra para sujetar al

91. Véase el citado *Empire*, de Hardt-Negri.

92. Negri, A., *Il potere constituente*, Milán, Sugarco, 1992. [Trad. cast.: *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993.]

monstruo y para destruir la libertad. Pero el monstruo biopolítico, lo hemos visto, es la potencia común del ser. Destruirlo es ahora imposible, a menos que se destruya, con él, el mundo: que se suprima, con él, el ser. Podría suceder, pero no sucederá: el monstruo en el cual nos reconocemos, con el cual identificamos nuestro destino, se sostiene en una genealogía indestructible del porvenir.

5. *Deleuze**

Slavoj Žižek

La realidad de lo virtual

Lo que nos da la auténtica medida de la pasión por un filósofo es reconocer las huellas de sus conceptos en la experiencia cotidiana. Recientemente, mientras volvía a ver *Iván el Terrible* de Sergei Eisenstein, me di cuenta de un detalle maravilloso en la escena de la coronación, al comienzo de la primera parte. Cuando los dos (por el momento) mejores amigos de Iván derraman dos grandes platos de monedas de oro sobre la cabeza recién consagrada, el espectador no puede dejar de sorprenderse por el carácter mágicamente excesivo de esta auténtica lluvia de oro: incluso después de ver los dos platos casi vacíos, vemos que un flujo continuo de monedas de oro sigue cayendo sobre la cabeza de Iván de manera «no realista». ¿No es este exceso muy «deleuzeano»? ¿No es el exceso de un puro flujo de devenir sobre su causa corporal, de lo virtual sobre lo actual?

Lo primero que asociamos con Deleuze es que es el filósofo de lo virtual; y la primera reacción es la de oponer su

* Fragmento tomado de Slavoj Žižek, «Deleuze», en *Organs Without Bodies: on Deleuze and Consequences*, Nueva York, Routledge, 2004.

noción de lo virtual al tópico omnipresente de la realidad virtual: lo que le importa a Deleuze no es la realidad virtual, sino *la realidad de lo virtual* (que, en términos lacanianos, es lo Real). En sí misma, la realidad virtual es una idea mezquina: la de una imitación de la realidad, la reproducción de su experiencia en un medio artificial. La realidad de lo virtual, por el contrario, afirma la realidad de lo virtual como tal, sus efectos y consecuencias concretas. Tomemos un atractor en matemática: todos los puntos o líneas positivas dentro de su esfera de atracción se acercan a él de manera infinitesimal, sin alcanzar nunca su forma –cuya existencia, puramente virtual, no es otra cosa que la forma hacia la que tienden todas las líneas y los puntos–. Sin embargo, lo virtual es lo Real de este campo: el punto focal inmóvil alrededor del cual circula el resto de los elementos. En última instancia, ¿no es este virtual lo Simbólico como tal? Pensemos en la autoridad simbólica: para funcionar efectivamente como autoridad tiene que permanecer no completamente actualizada, en estado de amenaza constante.

Tal vez la diferencia ontológica entre lo virtual y lo actual pueda captarse mejor en los cambios que la física cuántica introdujo en el modo de concebir la relación entre las partículas y sus interacciones: en un primer momento (al menos, ontológicamente), pareciera que hay partículas interactuando como ondas, oscilaciones, etc.; pero en un segundo momento, nos vimos forzados a cambiar radicalmente de perspectiva: el hecho ontológico primordial son las ondas mismas (trayectorias, oscilaciones), y las partículas no son más que puntos nodales donde se intersectan las diferentes ondas.[1] Esto nos

1. Las genealogías de los conceptos de Deleuze suelen ser extrañas e inescrutables. Su afirmación de la noción anglosajona de relación exterior está claramente en deuda con la problemática religiosa de la gracia. Aquí, el eslabón perdido es Hitchcock, el inglés católico, en cuyas películas un cambio en la relación entre los personajes, que no proviene de sus respectivas personalidades y totalmente exterior a ellos, modifica el todo y

lleva a la ambigüedad constitutiva de la relación entre lo actual y lo virtual: (1) el ojo humano *reduce* la percepción de la luz, actualiza la luz de una determinada manera (percibiendo determinados colores, etc.); una rosa, de otra manera; un murciélago, de otra diferente... El flujo de luz «en sí» no es algo actual, sino más bien la pura virtualidad de infinitas posibilidades actualizadas de manera múltiple; (2) por otro lado, el ojo humano expande la percepción, inscribe lo que «realmente ve» en una intrincada red de recuerdos y anticipaciones (como Proust con el sabor de la magdalena), desarrolla nuevas percepciones, etc.[2]

El genio de Deleuze reside en su noción de «empirismo trascendental»: en oposición a la noción más común de lo trascendental como red conceptual que estructura el rico flujo de datos empíricos, *lo «trascendental» deleuzeano es infinitamente mas* RICO *que la realidad* –un infinito campo potencial de virtualidades a partir de las cuales se actualiza la realidad–. El término «trascendental» es utilizado aquí en un sentido estrictamente filosófico como las condiciones de posibilidad a priori de nuestra experiencia de una realidad dada. La paradójica unión de los opuestos (trascendental + empírico)

---

los afecta profundamente (por ejemplo, cuando al comienzo de *Intriga internacional*, Thornhill es identificado erróneamente como Kaplan). La lectura católica que hacen Chabrol y Rohmer de Hitchcock (en su *Hitchcock*, 1954) tuvo una gran influencia en Deleuze desde el momento en que, en la tradición jansenista, está centrada en la «gracia» como una intervención divina contingente que no depende de las virtudes y cualidades inherentes a los personajes afectados.

2. ¿Esta ambigüedad no es homóloga a la paradoja ontológica de la física cuántica? La propia «realidad concreta» que surge de la fluctuación por medio del colapso de la función de onda es el producto de una observación, es decir, de la intervención de la conciencia. Así, la conciencia no es un dominio de múltiples opciones en potencia, opuesto a una realidad única y concreta. *Previa* a su percepción, la realidad es fluida-múltiple-abierta, y la percepción consciente reduce esta multiplicidad espectral y preontológica a una realidad ontológica completamente constituida.

señala un campo de experiencia más allá (o mejor, por debajo) de la experiencia de la realidad constituida o percibida. No salimos del campo de la conciencia: Deleuze define el campo del empirismo trascendental como «un puro flujo de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo».[3] No sorprende que (una de) sus referencia(s) sea el último Fichte, que trató de pensar el proceso absoluto de autoafirmarse como un flujo de vida más allá de la oposición de sujeto y objeto: «Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud plena. En la medida en que deja atrás las aporías del sujeto y del objeto, Fichte presenta en su última filosofía el campo trascendental como *una vida*, que no depende de un Ser ni se somete a un Acto: conciencia inmediata absoluta cuya actividad ya no está referida a un ser, pero que no deja de afirmarse en una vida».[4]

Probablemente Jackson Pollock sea el último «pintor deleuzeano». ¿No es su *action-painting* una traducción directa de este flujo de puro devenir, esta energía de vida impersonal-inconsciente, este plano virtual ilimitado a partir del cual determinadas pinturas pueden actualizarse, el campo de intensidades puras sin un sentido que la interpretación pueda sacar a la superficie? El culto a la personalidad de Pollock (el macho bebedor norteamericano) es secundario respecto de este rasgo fundamental: lejos de «expresar» su personalidad, su obra la «deniega» o la cancela.[5] El primer ejemplo que se nos ocurre

3. Gilles Deleuze, «La inmanencia: una vida...», *Philosophie* 47, septiembre de 1995, págs. 3-7. (Véase traducción en este mismo volumen).

4. Gilles Deleuze, «La inmanencia: una vida...» ob. cit., pág. 35. Es tentador oponer a la inmanencia absoluta deleuzeana del flujo de vida, como *conciencia presubjetiva*, el *sujeto del inconsciente* freudiano-lacaniano como trabajo de la pulsión de muerte.

5. ¿Y qué ocurre con la oposición Pollock-Rothko? ¿No se corresponde con la oposición Deleuze *versus* Freud/Lacan? ¿El campo virtual de potencialidades *versus* la diferencia mínima, la brecha entre fondo y forma?

en el campo del cine es Sergei Eisenstein: mientras que sus primeras películas mudas son recordadas principalmente por sus prácticas de montaje bajo diferentes formas, desde el «montaje de atracción» al «montaje intelectual» (esto es, el acento recae sobre el corte), sus películas sonoras «maduras» desplazan el foco hacia la proliferación continua de lo que Lacan llamó *síntomas*, de huellas de intensidades afectivas. Recuérdese el motivo de la explosión de furia atronadora a lo largo de las dos partes de *Iván el Terrible*, que cambia constantemente y asume diferentes formas, desde la tormenta eléctrica hasta las explosiones de furia incontrolable. Aunque al principio pueda aparecer como una expresión de la psique de Iván, su sonido se separa de Iván y comienza a flotar alrededor, pasando de una persona a otra o a un estado no atribuible a ninguna persona diegética. Este motivo no debe ser interpretado como una «alegoría» con un «sentido profundo» determinado, sino como una pura intensidad «mecánica», más allá del sentido (el uso idiosincrásico del término «operacional» por parte de Eisenstein apuntaba precisamente a eso). Otros motivos similares resuenan e invierten a otros o saltan de un plano expresivo a otro en lo que Eisenstein llamaba «transferencia» (por ejemplo, cuando una intensidad se vuelve demasiado intensa en el plano visual de las meras formas, salta y se multiplica en un estallido de movimientos, después de sonidos, o de colores...). Por ejemplo, Kirstin Thompson señala que el motivo del ojo en *Iván* es un «motivo flotante» que en sí mismo carece de sentido, pero que al repetirse puede adquirir un rango de implicaciones expresivas (alegría, sospecha, vigilancia, omnipotencia cuasidivina) de acuerdo al contexto.[6] Los momentos más interesantes de *Iván* son aquellos en los que dichos motivos parecen hacer estallar el arreglo espacial al que pertenecen. Son momentos de ambigüedad

6. Ver Kirstin Thompson, *Eisenstein's «Ivan the Terrible»: A Neoformalist Analysis*, Princeton, N.J., Princeton U.P., 1981.

en los que los motivos no sólo adquieren múltiples sentidos sin una temática englobante o una agenda ideológica que los recubra, sino que incluso, en los momentos de mayor exceso, parecen no tener ningún sentido, flotan como una provocación, como un desafío a encontrarles un sentido capaz de domar su puro poder de provocación.

Entre los cineastas contemporáneos, el que mejor se presta para una lectura deleuzeana es Robert Altman, cuyo universo, ejemplificado por su obra maestra *Ciudad de ángeles*, está formado efectivamente por encuentros contingentes entre series múltiples, un universo en el que las diferentes series se comunican y resuenan entre sí en el nivel de lo que el propio Altman denomina «realidad subliminal» (*shocks* mecánicos sin sentido, cruces, intensidades impersonales previas al plano de los significados sociales).[7] Así, cuando al final de *Nashville* estalla la violencia (la muerte de Barbara Jean en el concierto), esta explosión imprevista o inmotivada en el nivel explícito del argumento queda sin embargo totalmente justificada, en tanto encuentra apoyo en el plano de los signos que circulan en la «realidad subliminal» del film. Y cuando escuchamos las canciones en *Nashville*, ¿no es Altman el que moviliza directamente lo que Brian Massumi denomina «autonomía del afecto»?[8] Es decir, no interpretamos *Nashville* correctamente si ubicamos las canciones dentro del horizonte global de la descripción irónico-crítica de la vacuidad y la alienación comercial ritualizada del universo de la música *country* norteamericana: por el contrario, se nos deja disfrutar completamente de la música en su intensidad afectiva –incluso se nos seduce para ello– independientemente del obvio proyecto crítico-ideológico de Altman. (Incidentalmente, lo mismo

7. Ver Robert T. Self, *Robert Altman's Subliminal Reality*, Minneapolis, Minnesota U.P., 2002.

8. Ver Brian Massumi, «The autonomy of affect», en *Deleuze: A critical Reader*, ed. Paul Patton, Oxford, Blackwell, 1996.

vale para las canciones en las grandes obras de teatro de Brecht, cuyo placer musical es independiente de su mensaje ideológico.) Esto significa que debe evitarse la tentación de reducir a Altman a un poeta de la alienación norteamericana que representa la silenciosa desesperación de la vida cotidiana. Hay otro Altman, abierto a la felicidad de los encuentros contingentes. Del mismo modo en el que Deleuze y Guattari leen la ausencia de un centro trascendente y elusivo en el universo de Kafka (el castillo, la corte, Dios) como la presencia de múltiples pasajes y transformaciones, resulta tentador leer la «desesperación y angustia» de Altman como contracara engañosa de la inmersión afirmativa en una multiplicidad de intensidades subliminales. Obviamente, este plano subyacente también puede contener el subtexto obsceno y superyoico del mensaje ideológico «oficial»; recuérdese el notorio aviso de reclutamiento del «Tío Sam» para el ejército norteamericano:

> Se trata de una imagen cuya demanda, si no su deseo, parece absolutamente claro, dirigido a un objeto determinado: te quiere «a ti», esto es, a los jóvenes en edad para el servicio militar. El fin inmediato de la imagen parece una versión del efecto Medusa: esto es, «detiene» verbalmente al espectador y trata de paralizarlo por medio de una mirada directa y (su rasgo pictórico más notable) un compacto dedo acusador que señala al espectador culpándolo, designándolo y conminándolo. Pero el deseo de paralizarlo es sólo una meta transitoria y momentánea. El motivo a largo plazo es conmover y movilizar al espectador, enviarlo al «puesto de reclutamiento más cercano» y, en última instancia, al otro lado del océano a luchar y posiblemente a morir por su país.
>
> [...] El contraste con el aviso de reclutamiento alemán e italiano resulta esclarecedor. Se trata de afiches donde jóvenes soldados llaman a sus hermanos, invitándolos fraternalmente a morir con honor en el campo de batalla. *Tío* Sam, como su nombre lo indica, tiene una relación más tenue e indirecta con sus potenciales reclutas. Es un anciano que carece del vigor juvenil para el combate y, lo que tal vez sea más importante, carece de

> la sangre suficiente que debería evocar una representación de la patria. Le pide a hombres jóvenes que vayan a luchar y morir a una guerra en la que ni él ni sus hijos van a participar. Tío Sam no tiene hijos... Tío Sam es estéril, una especie de figura abstracta y de cartón sin cuerpo ni sangre que sin embargo personifica a la nación y les pide a los hijos de otros que donen sus cuerpos y su sangre.
>
> ¿Qué es entonces lo que quiere esta imagen? Un análisis exhaustivo nos hundiría en el inconsciente político de una nación imaginada nominalmente como una abstracción desencarnada, un orden ilustrado de leyes y no de hombres, de principios y no de relaciones de sangre, representado de hecho como un lugar donde viejos hombres blancos envían a hombres y mujeres jóvenes de todas las razas (incluyendo un número desproporcionadamente alto de gente de color) a pelear en sus guerras. Lo que le falta a esta nación real e imaginaria es carne –cuerpos y sangre– y lo que utiliza para obtenerlos es un hombre hueco, un proveedor de carne, o tal vez sólo un actor.[9]

Lo primero que habría que hacer es agregar a esta serie el famoso afiche soviético «La Patria te llama», donde la interpelación proviene de una mujer fuerte y madura. Pasamos entonces del Tío norteamericano imperialista al Hermano europeo, y de allí a la Madre comunista: lo que tenemos aquí es la división entre ley y superyó (o entre querer y desear), una diferencia constitutiva de la interpelación. Lo que una imagen como ésta *quiere* no es lo mismo que lo que *desea*: mientras que lo que quiere es que participemos en la noble lucha por la libertad, lo que desea es sangre, su cuota proverbial de carne (no sorprende que el viejo y estéril «Tío [no Padre] Sam» pueda ser interpretado como la figura de un judío, en los mismos términos que la lectura nazi de la intervención militar norteamericana: «la plutocracia judía quiere la sangre de norteamericanos inocentes para alimentar sus

9. Tom Mitchell, «What do pictures *really* want?», *October*, nº 77, verano de 1996, págs. 64-66.

intereses»). En suma, sería ridículo decir que «Tío Sam te desea»: Tío Sam te quiere a ti, pero lo que desea es el objeto parcial en ti, tu cuota de carne. Cuando una llamada del superyó QUIERE (y te impone) que lo hagas, que juntes fuerzas y lo logres, el mensaje secreto del DESEO es «Sé que no eres capaz de lograrlo, ¡así que deseo que fracases y que te revuelques en tu derrota!». Este rasgo del superyó, confirmado por la asociación con Yankee Doodle (recuérdese el hecho de que en las figuras del superyó, ferocidad obscena y comedia payasesca se mezclan de manera inextricable), está sostenido por el carácter contradictorio de su llamado: primero quiere detener nuestro movimiento y fijar nuestra mirada, de modo que lo miramos fijamente, sorprendidos; en un segundo momento quiere que respondamos a su llamado y vayamos al puesto de reclutamiento más cercano, como si, después de detenernos, nos dijera burlonamente: «¿Por qué te quedas mirándome como un idiota? ¿No entiendes? ¡Ve ya al puesto más cercano!». Con el gesto arrogante típico del rasgo burlón del superyó, se ríe de nuestro acto que se toma en serio la primera llamada.[10]

Una vez, Eric Santner me contó un juego que jugaba con su padre cuando era chico. El padre le mostraba la palma de su mano abierta con un montón de monedas diferentes; después de un par de segundos cerraba la mano y le preguntaba al niño cuánto dinero tenía en su palma; si el pequeño Eric adivinaba la suma exacta, el padre la daba el dinero. La anécdota me provocó una explosión de profunda e incontrolable satisfacción antisemita expresada en una carcajada: «¿Ves? ¡Así es como los judíos educan a sus niños! ¿No es un caso perfecto de tu propia teoría de una protohistoria que acom-

10. ¿Qué es entonces lo que quiere una imagen? Uno está tentado de aplicar aquí la vieja y querida tríada lacaniana de lo RSI: en el nivel de lo Imaginario, es un señuelo que quiere seducirnos bajo la forma de un placer estético; en el de lo Simbólico, pide que la interpretemos; en el de lo Real, trata de shockearnos, de hacernos apartar la vista o de fijar nuestra mirada.

paña a la historia explícita simbólica? En el nivel de la historia explícita, probablemente tu padre te estaba contando nobles historias acerca del sufrimiento de los judíos y del horizonte universal de la humanidad, pero su verdadera enseñanza secreta estaba contenida en esas bromas prácticas sobre cómo manejar el dinero con rapidez». Efectivamente, el antisemitismo *es* parte del costado ideológicamente obsceno de la mayoría de todos nosotros.

Un subtexto obsceno como éste puede aparecer donde menos se lo espera, por ejemplo, en textos percibidos normalmente como feministas. Para enfrentarse con esta obscena «plaga de las fantasías» que persiste radicalmente en el nivel de la «realidad subliminal», basta con (re)leer *The Handmaid's Tale* de Margaret Atwood, una distopía sobre la «República de Golead», un nuevo estado en la costa este de los Estados Unidos que surge cuando la Mayoría Moral llega al poder. La ambigüedad de la novela es radical: su objetivo «oficial» es, por supuesto, presentar las más oscuras tendencias conservadoras como realmente realizadas para prevenirnos de las amenazas del fundamentalismo cristiano. Lo que se espera es que la visión evocada nos produzca horror. Sin embargo, lo sobrecogedor es la completa *fascinación* que producen este universo imaginario y sus reglas. Las mujeres fértiles son asignadas a los miembros privilegiados de la nueva nomenclatura cuyas esposas no pueden tener hijos. Privadas de la lectura, despojadas de sus nombres (sus nombres designan al hombre al que pertenecen: la heroína se llama Offred –«of Fred»–)*, las mujeres fértiles sirven como receptáculos de inseminación. Cuanto más leemos la novela, más claro queda que la fantasía que estamos leyendo no es la de la Mayoría Moral sino la del liberalismo feminista: un reflejo exacto de las fantasías sobre la degeneración sexual en nuestras megalópolis que acosa a los miembros de la Mayoría Moral. Así,

* Juego de palabras entre "of Fred" (*de Fred*) y "offered" (*ofrecida*). [N. de T.]

lo que la novela muestra es el deseo, no de la Mayoría Moral, sino el deseo oculto del propio liberalismo feminista.

DEVENIR *VERSUS* HISTORIA

La oposición ontológica entre ser y devenir que sostiene la noción deleuzeana de lo virtual es radical en tanto su referencia última es *un puro devenir sin ser* (en oposición a la noción metafísica de un puro ser sin devenir). Este puro devenir no es el devenir particular *de* alguna entidad corporal, el pasaje de esta entidad de un estado a otro, sino un devenir-en-sí, completamente despojado de una base corporal. Desde el momento en que la temporalidad predominante del ser es la del presente (con el pasado y el futuro como modos imperfectos), el puro devenir-sin-ser esquiva el presente: nunca es «algo que pasa», siempre es «algo que acaba de pasar y que va a pasar».[11] El puro devenir como tal suspende la secuencialidad y la direccionalidad: por ejemplo, en un proceso de devenir concreto, el punto crítico de la temperatura (0 grados) tiene siempre una dirección (el agua se congela o se disuelve). Mientras que considerado como un puro devenir separado de su corporalidad, este punto no es un pasaje de un estado a otro sino un «puro» pasaje, neutral en cuanto a su direccionalidad, perfectamente simétrico: por ejemplo, una cosa se vuelve simultáneamente más grande (de lo que era) y más pequeña (de lo que será). ¿Y no es un poema zen un caso extremo de la poesía del puro devenir, en tanto sólo busca expresar la fragilidad de un puro acontecimiento aislado de su contexto causal?

El Foucault más próximo a Deleuze es entonces el Foucault de *La arqueología del saber*, una obra clave que delinea una ontología de los enunciados como puros acontecimientos

11. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1989, pág. 82.

del lenguaje. Ni elementos de una estructura ni atributos del sujeto que los produce, los enunciados son acontecimientos que surgen en el interior de un campo, funcionan dentro de él y desaparecen. Para ponerlo en términos estoicos, los análisis del discurso de Foucault estudian los *lekta*, los enunciados como acontecimientos puros, centrándose en sus condiciones internas de aparición (como la concatenación de acontecimientos en sí mismos), en lugar de incluirlos en el contexto de la realidad histórica. Ésta es la causa por la que el Foucault de *La arqueología del saber* está tan lejos de cualquier forma de historicismo, de localizar los acontecimientos en su contexto histórico. Por el contrario, Foucault los abstrae de su realidad y de su causalidad histórica y estudia las reglas *inmanentes* de su aparición. Lo que tenemos que tener bien presente es que Deleuze *no* es un historicista evolutivo; no debe engañarnos su oposición entre ser y devenir. Deleuze no está simplemente afirmando que toda entidad estable y fija es sólo una coagulación de un flujo envolvente de vida. ¿Por qué no? La referencia a la noción de *tiempo* resulta crucial. Recordemos cómo Deleuze (junto con Guattari), en su descripción del devenir en/de la filosofía, opone explícitamente devenir e historia:

> Así, pues, el tiempo filosófico es un tiempo grandioso de coexistencia, que no excluye el antes y el después, sino que los *superpone* en un orden estratigráfico. Se trata de un devenir infinito de la filosofía, que se solapa pero no se confunde con su historia. La vida de los filósofos, y la parte más externa de su obra, obedece a las leyes de sucesión ordinaria; pero sus nombres propios coexisten y resplandecen, ora como puntos luminosos que nos hacen pasar de nuevo por los componentes de un concepto, ora como los puntos cardinales de una capa o de un estrato que vuelven sin cesar hasta nosotros, como estrellas muertas cuya luz está más viva que nunca. La filosofía es devenir, y no historia; es coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas.[12]

12. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, trad. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, pág. 61.

La paradoja es que el devenir trascendental se inscribe en el orden positivo del ser, en el orden de la realidad constituida, *disfrazado de su opuesto* bajo la forma de una superposición estática, de un congelamiento cristalizado del desarrollo histórico. Esta eternidad deleuzeana, por supuesto, no se encuentra simplemente fuera del tiempo. En esa superposición «estratigráfica», en ese momento de suspensión, lo que experimentamos es más bien el *tiempo mismo,* el tiempo en oposición al flujo evolutivo de las cosas *dentro* del tiempo. Fue Schelling quien escribió, siguiendo a Platón, que el tiempo es la imagen de la eternidad (un enunciado que no deja de ser paradójico). ¿No es el tiempo –la existencia temporal, el campo de la decadencia, la reproducción y la corrupción– lo opuesto de la eternidad? ¿Cómo puede entonces ser el tiempo la imagen de la eternidad? ¿No supone dos afirmaciones contradictorias, esto es, que el tiempo es la caída de la eternidad en la corrupción *y* exactamente su opuesto, que el tiempo es un afán de eternidad? La única solución es llevar la paradoja hasta el límite: el tiempo es el afán de la eternidad por ALCANZARSE a sí misma. Lo que significa que la eternidad no está afuera del tiempo sino que es la estructura pura del tiempo «como tal». De acuerdo con Deleuze, el momento de superposición estratigráfica que suspende la sucesión temporal es el tiempo como tal. En resumen, hay que oponer el desarrollo *dentro del tiempo* a la explosión del *tiempo mismo*: el tiempo mismo (la virtualidad infinita del campo trascendental del devenir) se presenta *dentro* de la evolución intratemporal bajo la forma de la *eternidad.* Los momentos de emergencia de lo nuevo ocurren cuando una obra supera su contexto histórico. Por otro lado, si hay una auténtica imagen de fundamental inmovilidad ontológica es la imagen evolutiva del universo como una red compleja de transformaciones y desarrollo sin límites donde *plus que ça change, plus ça reste le même*:

> Progresivamente me he ido sensibilizando hacia una posible distinción entre el devenir y la historia. Decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurra bajo una nube «no histórica»... Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia... El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para «devenir», es decir, para crear algo nuevo.[13]

Para designar este proceso, uno está tentado de usar un término estrictamente prohibido por Deleuze, el de TRASCENDENCIA: ¿no está afirmando Deleuze que un proceso puede trascender sus condiciones históricas al producir un acontecimiento? Sartre (uno de los puntos de referencia secretos de Deleuze) ya había usado el término en el mismo sentido cuando discute cómo el sujeto, en el acto de síntesis, puede trascender sus condiciones. Abundan ejemplos, del cine (la referencia de Deleuze al nacimiento del neorrealismo italiano: por supuesto que el neorrealismo surge a partir de determinadas circunstancias –el shock de la Segunda Guerra, etc.–, pero el acontecimiento neorrealista no puede reducirse a causas históricas) a la política. En política (y, de algún modo, evocando a Badiou), el reproche básico de Deleuze a los críticos conservadores que denuncian los pobres e incluso escalofriantes resultados de un alzamiento revolucionario es que permanecen ciegos a la dimensión del devenir:

> Hoy está de moda denunciar los horrores de la revolución. Y esto no es nuevo: todo el romanticismo inglés está lleno de reflexiones sobre Cromwell muy semejantes a las que hoy se hacen sobre Stalin. Se dice que las revoluciones no tienen porvenir. Pero ahí se mezclan siempre dos cosas distintas: el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario

13. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, trad. de José Luis Pardo Torío, Valencia, Pre-textos, 1999, pág. 267.

> de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable.[14]

El devenir es estrictamente correlativo al concepto de REPETICIÓN: lejos de oponerse al concepto de lo nuevo, la paradoja deleuzeana es que algo verdaderamente nuevo *sólo* puede surgir por medio de una repetición. Lo que una repetición repite no sólo es lo que el pasado «efectivamente fue» sino la *virtualidad* inherente a ese pasado que la actualización traicionó. En este sentido, la irrupción de lo nuevo cambia el pasado, esto es, cambia retroactivamente no el pasado tal como fue –no se trata de ciencia ficción– sino el equilibrio entre actualidad y virtualidad en el pasado.[15] Recuérdese el viejo ejemplo de Walter Benjamin: la Revolución de Octubre repitió la Revolución Francesa, redimiendo su fracaso, reviviendo y repitiendo el mismo impulso. Ya para Kierkegaard la repetición es una «memoria invertida», un movimiento hacia delante, la producción de lo nuevo y no la reproducción de lo viejo. «No hay nada nuevo bajo el sol» es lo más opuesto al movimiento de la repetición. Así, no sólo la repetición es

14. Deleuze, ibíd., págs. 267-268.

15. Cuando en 1953 el Primer Ministro chino Chou En Lai estaba en Ginebra por las negociaciones de paz para terminar con la guerra de Corea, un periodista francés le preguntó qué pensaba acerca de la Revolución Francesa, y Chou contestó: «Todavía es muy prematuro como para decir algo». En algún sentido, tenía razón. Con la desintegración de los estados socialistas, la lucha por el lugar histórico de la Revolución Francesa vuelve a ser un tema candente. Los revisionistas liberales de derecha tratan de imponer la noción de que la caída del comunismo en 1989 ocurrió en el momento justo: marcó el final de la era que comenzó en 1789. En resumen, lo que efectivamente desapareció de la historia fue el modelo revolucionario que entró en escena por primera vez con los jacobinos. François Furet y otros tratan de privar a la Revolución Francesa de su estatus de acontecimiento fundacional de la democracia moderna, relegándola a una simple anomalía histórica.

(uno de los modos de) el surgimiento de lo nuevo, sino que *lo nuevo* SÓLO *puede surgir a través de la repetición*. La clave de esta paradoja es lo que Deleuze designa como la diferencia entre lo virtual y lo actual (que puede determinarse, por qué no, como la diferencia entre la letra y el espíritu).

Tomemos a un gran filósofo como Kant. Hay dos modos de repetirlo. Se puede o bien tomarlo al pie de la letra y elaborar o cambiar su sistema, como lo están haciendo los neokantianos (hasta Habermas y Luc Ferry), o se trata de retomar el impulso creativo que Kant traicionó al actualizar su sistema (por ejemplo, relacionarse con lo que ya era «en Kant más que Kant», más que su sistema explícito: su exceso). Existen entonces dos formas de traicionar el pasado. La auténtica traición consiste en el acto teórico-ético de continuar siendo fiel: hay que traicionar la letra de Kant para permanecer fiel (y repetir) el «espíritu» de su pensamiento. Es precisamente permaneciendo fiel a la letra de Kant que se traiciona el núcleo íntimo de su pensamiento, el impulso creativo que subyace en él. La paradoja debería llevarse hasta el límite. No sólo se puede ser realmente fiel a un autor al traicionarlo (la letra actual de su pensamiento); en un nivel más radical, la afirmación contraria es todavía más válida, esto es, que sólo se puede traicionar a un autor repitiéndolo, siendo fiel al núcleo íntimo de su pensamiento. Si uno no repite a un autor (en el auténtico sentido kierkegaardiano del término), sino que simplemente lo «critica», lo reubica, gira a su alrededor, etc., permanecemos inconscientemente dentro de su horizonte, de su campo conceptual.[16] Cuando G.K. Chesterton describe

16. La auténtica fidelidad es fidelidad al vacío mismo: al acto de perder, de abandonar o borrar el objeto. ¿Por qué la muerte debería ocupar el primer lugar como objeto de deseo? El nombre de esta fidelidad es pulsión de muerte. Tratándose de la relación con la muerte, en contra del trabajo del duelo tanto como del melancólico vínculo con el muerto que retorna como fantasma, tal vez uno debería afirmar el lema cristiano «dejad que los muertos entierren a sus muertos». El obvio reproche a este lema es

su conversión al cristianismo, afirma que «traté de adelantarme unos diez minutos a la verdad. Y encontré que estaba dieciocho años atrasado».[17] ¿No vale lo mismo para aquellos que aún hoy tratan desesperadamente de ponerse al día con lo nuevo siguiendo la última moda «post» y condenados a permanecer para siempre dieciocho años detrás de lo auténticamente nuevo?

Esto nos lleva al tema complejo de la relación entre Hegel y Kierkegaard. En contra de la noción «oficial» de Kierkegaard como *el* anti-Hegel, podría afirmarse que Kierkegaard es quien, por medio de su «traición» a Hegel, continuó finalmente siéndole fiel. Kierkegaard efectivamente *repitió* a Hegel, en contraste con los discípulos de Hegel que siguieron «desarrollando» su sistema. Para Kierkegaard, la *Aufhebung* hegeliana se opone a la repetición. Hegel es el último filósofo socrático, un filósofo de la reminiscencia, del retorno reflexivo a lo que las cosas siempre han sido, de tal manera que la repetición y la emergencia de lo nuevo –la emergencia de lo nuevo *como* repetición– están ausentes de su filosofía. En un sentido kierkegaardiano, la dialéctica hegeliana del proceso/progreso es el modelo de un pseudo-desarrollo en el que no puede surgir nada nuevo. Es decir, el reproche más común (kierkegaardiano) a Hegel es que su sistema es un círculo

---

qué vamos a hacer cuando precisamente el muerto no acepte quedarse muerto y continúe viviendo en nosotros, acosándonos con su presencia espectral. Uno está tentado de afirmar que la dimensión más radical de la pulsión de muerte freudiana nos da la clave de cómo leer el «dejad que los muertos entierren a sus muertos» del cristianismo: lo que la pulsión de muerte trata de obliterar no es la vida biológica sino la vida después de la muerte; la pulsión de muerte intenta matar el objeto perdido por segunda vez, no en el sentido del duelo (aceptar la pérdida por medio de una simbolización) sino en el sentido mucho más radical de obliterar la textura simbólica, la letra en la que el espíritu del muerto sobrevive.

17. G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco, Ignatius Press, 1995, pág. 16. [Trad. cast.: *Ortodoxia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.]

cerrado de rememoración que no permite que emerja nada nuevo. Lo único que ocurre es la transformación del en-sí en para-sí, es decir, a lo largo del proceso dialéctico, las cosas sólo actualizan su potencial, afirman explícitamente su contenido implícito, devienen lo que (en sí mismas) ya desde siempre eran. El primer enigma acerca de esta crítica es que está comúnmente acompañada de la crítica *opuesta*: Hegel despliega cómo «lo Uno se divide en Dos», el estallido de una ruptura, la pérdida, la negatividad, el antagonismo, lo que afecta a la unidad orgánica; pero entonces la inversión de la *Aufhebung* interviene como una especie de *deux ex machina* que garantiza que el antagonismo quede mágicamente resuelto, que los opuestos se reconcilien en una síntesis superior, que la pérdida se recupere sin restos, que la herida cicatrice sin marcas. Las dos críticas apuntan entonces en direcciones opuestas: la primera sostiene que nada nuevo surge bajo el sol hegeliano, mientras que la segunda sostiene que el punto muerto se resuelve por medio de una solución que aparece como un *deux ex machina*, impuesta desde afuera, no como resultado de una dinámica inherente a la tensión precedente.

El error de la segunda crítica es que pierde de vista la «reconciliación» hegeliana, su temporalidad. No es que la tensión se resuelva mágicamente y los opuestos se reconcilien. El único cambio que ocurre es subjetivo, un cambio de perspectiva (por ejemplo, de repente, nos damos cuenta de que lo que previamente aparecía como un conflicto *ya es* una reconciliación). Este retroceso temporal es crucial: la contradicción no se resuelve; sólo establecemos que ya *estaba* resuelta desde siempre. (En términos teológicos, la Redención no sigue a la Caída, sino que ocurre cuando nos volvemos conscientes de cómo lo que previamente [no] percibíamos como Caída «en sí» ya era Redención.)[18] Y, paradójicamente, aun-

18. Para un análisis más detallado de este movimiento, véase Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, cap. 3, Buenos Aires, Paidós, 2005.

que pueda parecer que esta temporalidad confirma la primera crítica (que del proceso hegeliano no surge nada nuevo), nos permite de hecho refutarla. Lo verdaderamente nuevo no es simplemente un nuevo contenido, sino el cambio de perspectiva por medio del cual lo viejo aparece bajo una nueva luz.

Deleuze tiene razón en su magistral ataque a la «contextualización» historicista: devenir significa trascender el contexto de las condiciones históricas de las que surge un fenómeno. Esto es lo que el multiculturalismo antiuniversalista e historicista pierde de vista: la irrupción de lo eternamente nuevo en el proceso de devenir. La usual oposición entre Universal abstracto (por ejemplo, los Derechos Humanos) e identidades particulares es reemplazada por una nueva tensión entre lo singular y lo universal: el acontecimiento de lo nuevo como singularidad universal.[19] Lo que Deleuze presenta aquí es el vínculo (propiamente hegeliano) entre la verdadera historicidad y la eternidad: lo auténticamente nuevo surge como eternidad en el tiempo, trascendiendo sus condiciones materiales. Percibir un fenómeno pasado como devenir (como hubiera dicho Kierkegaard) es percibir su potencia virtual, la chispa de eternidad y de potencialidad virtual que están allí para siempre. Una obra auténticamente nueva *es nueva para siempre*: su novedad no se agota cuando su «poder de shock» desaparece. Por ejemplo, en filosofía, las grandes ideas –desde el giro trascendental de Kant hasta la invención de Kripke del «designador rígido»– retienen para siempre su carácter «sorprendente» de invención.

A menudo escuchamos que para comprender una obra de arte es necesario conocer su contexto histórico. En contra

19. Esto vale incluso si reformulamos lo Universal en el sentido de Laclau, como un significante vacío inscripto en la lucha por la hegemonía: la singularidad universal no es el significante vacío universal llenado –hegemonizado– por algún contenido particular. Casi podría decirse que es su reverso: una singularidad que hace estallar los contornos de la universalidad en cuestión, abriéndola a un contenido radicalmente nuevo.

de este lugar común historicista, la crítica deleuzeana sería no sólo que demasiado contexto histórico puede oscurecer el contacto con la obra de arte (por ejemplo, que para lograr acceder a una obra uno debería abstraerse de su contexto), sino más bien que es la misma obra de arte la que provee un contexto que nos permite comprender adecuadamente determinada situación histórica. Si alguien visitara hoy Serbia, el contacto directo con la cruda realidad lo confundiría. Sin embargo, leyendo un par de obras literarias y mirando un par de películas representativas, obtendría definitivamente un contexto que le permitiría ubicar los datos en bruto de su experiencia. Así, hay una verdad inesperada en la vieja sabiduría cínica de la Unión Soviética estalinista: «¡ése miente como un testigo!».

«Devenir-maquínico»

En contraste con la repetición mecánica (¡no maquínica!) de la causalidad lineal, posiblemente el punto central del concepto de repetición de Deleuze sea la idea de que en un verdadero caso de repetición el acontecimiento que se repite es re-creado en un sentido radical: (re)surge en cada ocasión como nuevo (por ejemplo, «repetir» a Kant es redescubrir la novedad radical de su pensamiento, de su problemática, en lugar de repetir los enunciados que contienen sus soluciones). Uno está tentado de establecer una relación con la ontología cristiana de Chesterton, en la que la repetición de lo mismo es el más alto de los milagros. No hay nada «mecánico» en el hecho de que cada mañana salga el sol; por el contrario, este hecho es la manifestación más alta del milagro del poder creador de Dios.[20] Lo que Deleuze denomina «máquinas deseantes» designa algo completamente diferente de lo mecá-

20. G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, ob. cit., pág. 65.

nico: el «devenir-maquínico». ¿En qué consiste este devenir? Para muchos neuróticos obsesivos, el temor de volar tiene la forma de una imagen muy concreta: los atormenta el pensamiento de cómo tantas partes de una máquina tan complicada como un avión moderno pueden funcionar sin problemas para que el avión permanezca en el aire: una pequeña palanca que se rompa en algún lugar y el avión puede caer en picada. A menudo nos relacionamos del mismo modo con nuestro propio cuerpo: ¿cómo es que tantas pequeñas cosas pueden funcionar sin problemas para permitirme seguir viviendo? Un pequeño coágulo de sangre en una vena y me muero. Cuando se empieza a pensar cuántas cosas pueden salir mal, uno no puede sino experimentar un pánico total e insoportable. Por otro lado, el «esquizo» deleuzeano se identifica alegremente con esta compleja máquina que es su propio cuerpo: experimenta esta máquina impersonal como su más alta expresión, disfrutando de su cosquilleo constante. Como enfatiza Deleuze, lo que tenemos aquí no es una relación de *metáfora* (el viejo y aburrido tópico de «la máquina que reemplaza al hombre») sino de *metamorfosis*, de un «devenir-maquínico» del hombre. Es en este punto que falla el proyecto «reduccionista»: el problema no es cómo reducir la mente a procesos materiales «neuronales» (reemplazar el lenguaje de la mente por el lenguaje de los procesos cerebrales, traducir el primero al segundo), sino más bien aprehender cómo la mente puede surgir inserta en una red de relaciones sociales y suplementos materiales. En otras palabras, el problema no es «¿cómo pueden las máquinas *imitar* la mente humana?», sino «¿cómo puede apoyarse la identidad de la mente humana en suplementos mecánicos externos?, ¿cómo incorpora las máquinas?».

En lugar de lamentarnos por el modo en el que la progresiva prolongación de nuestras facultades mentales en instrumentos «objetivos» (desde escribir sobre un papel hasta depender de una computadora) nos priva de nuestro potencial humano, deberíamos centrarnos en la dimensión liberadora

de esta externalización: cuanto más se transponen nuestras facultades en máquinas externas, más nos constituimos como sujetos «puros», puesto que este vaciamiento equivale a la aparición de una subjetividad desustancializada. Sólo cuando seamos capaces de depender completamente de «máquinas pensantes», nos enfrentaremos al vacío de la subjetividad. En marzo de 2002, los medios reportaron que Kevin Warwick de Londres se convirtió en el primer ciberhombre: en un hospital de Oxford, su sistema neuronal fue conectado directamente a una red. Es el primer hombre alimentado directamente con datos, pasando por alto los cinco sentidos. *Así* es el futuro: la combinación de la mente humana con la computadora (más que la sustitución de la primera por la segunda).

En mayo de 2002 el futuro volvió a asomarse cuando científicos de la Universidad de Nueva York le pusieron al cerebro de una rata un chip de computadora capaz de recibir señales directamente, de manera que la rata podía ser controlada (determinando la dirección de sus desplazamientos) por medio de un mecanismo de dirección (del mismo modo en que se maneja un auto de juguete a control remoto). No es el primer caso de conexión directa entre un cerebro y una red de computadora. Existen conexiones semejantes que permiten a personas ciegas obtener datos visuales elementales de su entorno suministrados directamente a su cerebro, pasando por alto el aparato de percepción visual (ojos, etc.). Lo nuevo en el caso de la rata es que por primera vez la «voluntad» de un ser vivo, las decisiones «espontáneas» acerca de sus movimientos, son dirigidas por una máquina externa. Obviamente, la gran pregunta filosófica es cuál es la experiencia que esta desdichada rata tiene de un movimiento decidido desde afuera. ¿Sigue experimentándolo como algo espontáneo (esto es, ignora totalmente que sus movimientos son dirigidos), o se da cuenta de que «algo anda mal», de que un poder externo está decidiendo sus movimientos? Resulta aún más crucial aplicar un razonamiento idéntico al mismo experimento realizado con humanos (que, dejando de lado las cuestiones éticas,

no debería ser más complicado, técnicamente hablando, que en el caso de la rata). Puede argumentarse que en el caso de la rata no puede aplicársele la categoría humana de «experiencia», mientras que en el caso de un ser humano, el planteo de la cuestión es inevitable. Así, una vez más, ¿un ser humano teledirigido va a seguir experimentando sus movimientos como algo espontáneo? ¿Va a ignorar totalmente que sus movimientos son teledirigidos o va a darse cuenta de que «algo anda mal», que un poder externo está decidiendo sus movimientos? ¿Y cómo va a aparecer este poder: como algo «dentro de mí», como un impulso interior irresistible, o simplemente como una coerción exterior?[21] Tal vez la situación sea la que se describe en el famoso experimento de Benjamin Libet:[22] el ser humano teledirigido seguirá experimentando la necesidad de moverse como una decisión «espontánea», pero debido al famoso medio segundo de retardo va a mantener una mínima libertad para *bloquear* la decisión.

También es interesante notar las aplicaciones de este mecanismo a las que científicos y periodistas hicieron mención. La primera de las aplicaciones está relacionada con el par ayuda humanitaria/campaña antiterrorista (las ratas manejadas a control remoto u otros animales podrían utili-

21. Los cognitivistas aconsejan basarse en la evidencia del sentido común: por supuesto que podemos especular con que no somos los agentes causales de nuestros actos, con que un misterioso espíritu maligno dirige nuestros movimientos corporales de modo tal que parece que estamos decidiendo libremente nuestros movimientos. En ausencia de pruebas, tal escepticismo carece sin embargo de fundamento. Pero el experimento de manejar la rata, ¿no es una razón pertinente para considerar tales hipótesis?

22. Ver Benjamin Libet, «Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action» [«La iniciativa cerebral inconsciente y el rol de la voluntad consciente en la acción voluntaria»], en *The Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, Cambridge U.P., 1985, vol. 8, págs. 529-39, y Benjamin Libet, «Do we have free will?» ["¿Tenemos libre voluntad?"], *Journal of Consciousness Studies*, Charlottesville, Imprint Academia, 1, 1999, págs. 47-57.

zarse para ponerse en contacto con las víctimas de un terremoto bajo los escombros tanto como para acercarse a un terrorista sin poner en peligro vidas humanas). El punto central que no hay que perder de vista es que esta extraña experiencia de la mente humana integrada directamente a una máquina no es una visión del futuro o de algo nuevo, sino una mirada sobre algo que existe desde siempre, presente desde un primer momento en tanto es consustancial al orden simbólico. Lo que cambia es que, enfrentados a la materialización directa de la máquina, a su conexión directa con la red neuronal, ya no podemos seguir sosteniendo la ilusión de autonomía de la personalidad. Es bien conocido el sentimiento desasosegante de desprotección que experimenta un paciente cuando es sometido por primera vez a diálisis: es difícil aceptar el hecho de que nuestra supervivencia depende de un aparato mecánico que veo ahí, delante mío. Lo mismo vale para todos nosotros. Exagerando, todos necesitamos aparatos de diálisis simbólico-mentales.

La tendencia en el desarrollo de las computadoras es la invisibilidad. El zumbido de las grandes máquinas con misteriosas luces que se prenden y se apagan será progresivamente reemplazado por piezas diminutas adaptadas imperceptiblemente al ambiente «normal» que nos rodea, permitiendo un funcionamiento más aceitado. Las computadoras se volverán tan pequeñas que serán invisibles. Van a estar en todas partes y en ninguna a la vez, y serán tan poderosas que van a desaparecer de la vista. Pensemos en los autos más modernos, equipados con silenciosos dispositivos accionados por pequeñas computadoras de las que no somos conscientes (levanta vidrios, calefacción, etc.). En un futuro próximo, vamos a tener cocinas computarizadas e incluso ropa, lentes y calzado con sensores. Lejos de ser un problema futuro, esta invisibilidad ya está entre nosotros. Philips planea poner pronto en el mercado un teléfono y un reproductor de música entretejidos en la tela de una campera de manera tal que será posible no sólo usar la campera normalmente (sin preocuparse

por lo que pueda pasarle al dispositivo digital) sino incluso lavarla sin dañar el mecanismo electrónico. Esta desaparición del campo de nuestra experiencia (visual) no es tan inocente como parece. El rasgo que vuelve a la campera Philips tan fácil de usar (ya no se trata de una máquina frágil e incómoda sino de una prótesis cuasi-orgánica de nuestro cuerpo) es el que le confiere el carácter fantasmático de un Amo todopoderoso e invisible. La prótesis maquínica va a ser cada vez menos un aparato externo con el que interactuamos y cada vez más una parte de nuestra autoexperiencia como organismo vivo que nos descentra desde adentro. Por esta razón, el paralelo entre la creciente invisibilidad de las computadoras y el hecho bien conocido de que cuando la gente aprende bien algo deja de ser consciente de ello resulta erróneo. El signo de que hemos aprendido un lenguaje es que dejamos de pensar en sus reglas: no sólo lo hablamos «espontáneamente» sino que pensar activamente en las reglas nos impide hablarlo fluidamente. Sin embargo, en el caso de una lengua, tenemos que estudiarla previamente (tenemos que «tenerla en la cabeza»), mientras que las computadoras invisibles que nos rodean están ahí, actuando simplemente a ciegas más que espontáneamente.

Podríamos dar un paso más: Bo Dahlbom tiene razón en su crítica de Dennett,[23] en la que insiste sobre el carácter *social* de la «conciencia». Las teorías de la conciencia están obviamente condicionadas por su contexto histórico y social (¿el modelo de Dennett de las múltiples versiones en competencia no tiene sus raíces en el capitalismo «postindustrial» tardío, en sus rasgos de competencia, descentralización, etc.?, noción que también desarrolla Fredric Jameson, quien propone una lectura de *La conciencia explicada* como una alegoría del capitalismo actual). Pero mucho más importante, la insistencia

23. Ver Bo Dahlbom, «Mind is artificial» [«La mente es artifical»], en *Dennett and His Critics*, ed. Bo Dahlbom, Oxford, Blackwell, 1993.

de Dennett en el modo en que la tecnología –inteligencia externalizada de la que depende lo humano– es una parte constitutiva de la identidad humana (tiene tanto sentido imaginar a un ser humano como una entidad biológica *sin* su compleja red de artefactos como imaginar a un ave sin plumas) abre un camino en el que se podría ir más lejos que el propio Dennett. Para decirlo en los buenos y viejos términos del marxismo: si el hombre es la totalidad de sus relaciones sociales, ¿por qué Dennett no da el siguiente paso lógico y analiza directamente esta red de relaciones sociales? Este dominio de «inteligencia externalizada», que va desde un artefacto hasta el lenguaje, forma un dominio propio, el dominio de lo que Hegel llama «espíritu objetivo», el campo de la sustancia artificial opuesto a la sustancia natural. La fórmula que propone Dahlbom es la siguiente: de una «Sociedad de la conciencia» (una noción desarrollada por Minsky, Dennett y otros) a una «Conciencia de la sociedad» (la mente humana como algo que sólo puede aparecer y funcionar dentro de una red compleja de relaciones sociales y suplementos mecánicos artificiales que «objetivan» la inteligencia).

Un jour, peut-être, le siècle sera empiriomoniste?

Las coordenadas elementales de la ontología de Deleuze provienen entonces de la oposición «schellingiana» entre lo virtual y lo actual: el espacio de lo actual (actos reales en el presente, realidad vivida y sujetos como individuos constituidos) acompañado por su sombra virtual (el campo de la protorrealidad, de singularidades múltiples, de elementos impersonales sintetizados posteriormente en nuestra experiencia de la realidad). Es el Deleuze del «empirismo trascendental», el Deleuze que le da a lo trascendental kantiano un giro único: el espacio propiamente trascendental es el espacio virtual de potencialidades singulares múltiples, de «puros» gestos impersonales-singulares, de afectos y percepciones que

ya no son los gestos-afectos-perceptos *de* un sujeto preexistente, estable e idéntico a sí mismo. Ésta es la razón, por ejemplo, por la que Deleuze celebra el arte del cine: el cine «libera» la mirada, libera imágenes, movimientos y, finalmente, al tiempo mismo, de su atribución a un sujeto dado. Cuando miramos una película, vemos un flujo de imágenes desde la perspectiva de una cámara «mecánica», una perspectiva que no pertenece a un sujeto; a través del arte del montaje, el movimiento también queda abstraído o liberado de su atribución a un sujeto o a un objeto (se trata de un movimiento impersonal que sólo secundariamente, en un segundo momento, es atribuido a determinadas entidades positivas).

Sin embargo, el edificio muestra aquí sus primeras grietas. Según un movimiento que está lejos de ser evidente, Deleuze relaciona este campo conceptual con la oposición tradicional entre producción y representación. El campo virtual es (re)-interpretado como un campo de fuerzas generativas y productivas, opuesto al campo de la representación. Se trata del tópico de las multiplicidades moleculares y productivas constreñidas por las organizaciones molares totalizantes, etc. Tomando la oposición entre devenir y ser como eje, Deleuze parece identificar dos lógicas que son fundamentalmente incompatibles (uno está tentado de atribuirle esta «mala» influencia a Felix Guattari, quien lo empujó hacia la segunda lógica).[24] Pero el lugar propiamente dicho de producción *no* es el espacio virtual como tal, sino más bien el *pasaje* de lo virtual a la realidad constituida, el colapso de la multitud y sus oscilaciones dentro de una realidad determinada; la producción es fundamentalmente una limitación del espacio abierto de virtualidades, la determinación y negación de la multitud virtual (así es como Deleuze lee en contra de Hegel el *omni determinatio est negatio* de Spinoza).

24. Estoy siguiendo aquí a Alain Badiou, en cuya lectura me baso; véase Alain Badiou, *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

La línea seguida por Deleuze debe buscarse tanto en las grandes monografías de su primera etapa (las principales son *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*) como en sus escritos introductorios más breves (como *Proust y los signos* e *Introducción a Sacher-Masoch*). En su obra más tardía, los dos libros sobre cine son los que marcan el retorno a las temáticas de *Lógica del sentido*. Esta serie puede distinguirse de los libros escritos en colaboración con Felix Guattari, y es de lamentar que la recepción anglosajona de Deleuze (y, también, el impacto político de Deleuze) sea predominantemente la del Deleuze «guattarizado». Es importante señalar que *ninguno* de los libros que Deleuze escribió individuamente es directamente político; «en sí» Deleuze es un autor sumamente elitista, indiferente a la política. La única pregunta filosófica posible es: ¿cuál fue el callejón sin salida que llevó a Deleuze a volverse hacia Guattari? *El Antiedipo*, probablemente el peor libro de Deleuze, ¿no es el resultado de evitar enfrentarse a un punto muerto *via* una simplificación «superficial», homóloga al modo en el que Schelling trató de escaparse del punto muerto de su proyecto *Weltalter* a través de su giro hacia la dualidad de una filosofía «positiva» y «negativa», o al modo en el que Habermas trató de evitar el punto muerto de la «dialéctica del Iluminismo» a través de su giro hacia la dualidad de la razón instrumental y comunicativa? Nuestra tarea es volver a enfrentarnos con este punto muerto. ¿No se inclinó Deleuze hacia Guattari porque Guattari presentaba una coartada, una salida fácil del punto muerto de sus posiciones previas? ¿El edificio conceptual de Deleuze no se apoya en *dos* lógicas, en *dos* oposiciones conceptuales, que coexisten en su obra? Esta observación parece tan obvia, tan cerca de lo que los franceses llaman una *lapalissade*, que sorprende que nadie la haya planteado con anterioridad:

1) Por un lado, la lógica del sentido; el devenir inmaterial como acontecimiento-sentido, como EFECTO de un proceso causal corpóreo-material; la lógica de la brecha radical entre un

proceso generativo y su efecto inmaterial de sentido: «como efecto incorporal de causas materiales, una multiplicidad es una entidad impasible o causalmente estéril. El tiempo del puro devenir, siempre ya pasado y eternamente por venir, constituye la dimensión temporal de esta impasibilidad o de esta esterilidad de una multiplicidad».[25] ¿No es el cine el caso extremo de este flujo estéril de devenir superficial? La imagen cinematográfica es esencialmente estéril e impasible, un puro efecto de causas corporales, aunque adquiere sin embargo una pseudoautonomía.

2) Por otro lado, la lógica del devenir como PRODUCCIÓN de un ser: «la emergencia de propiedades métricas o extensivas debe tratarse como un proceso simple en el que un espacio-tiempo virtual y continuo se diferencia progresivamente en estructuras espacio-temporales discontinuas».[26]

En sus análisis de cine y literatura, Deleuze enfatiza la desustancialización de los afectos: en una obra de arte, un afecto (por ejemplo, aburrimiento) no es atribuible a personas concretas sino que circula libremente como un acontecimiento flotante. ¿Cómo se relaciona entonces la intensidad impersonal de un acontecimiento afectivo con un cuerpo o una persona? Aquí aparece la misma ambigüedad: o bien este afecto inmaterial es producido por relaciones entre cuerpos como una superficie estéril de puro devenir, o bien es parte de una intensidad virtual a partir de la cual emergen los cuerpos al actualizarse (el paso del devenir al ser).

¿Y esta oposición no es, una vez más, la oposición materialismo *versus* idealismo? En Deleuze, esto significa *Lógica del sentido* versus *El Antiedipo*. *O bien* el sentido-acontecimiento, el flujo de puro devenir, es el efecto inmaterial (neutro, ni activo ni pasivo) de una mezcla de causas corpóreo-materiales, *o bien* los cuerpos positivos son el producto de un puro flujo de devenir. O bien el infinito campo de virtuali-

25. Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New Cork, Continuum, 2002, págs. 107-108.
26. DeLanda, ibíd., pág. 102.

dades es un efecto inmaterial de la relación entre cuerpos, o bien los propios cuerpos se actualizan y surgen de dicho campo de virtualidad. En *Lógica del sentido*, el propio Deleuze desarrolla esta oposición bajo la forma de dos modos posibles de génesis de la realidad: la génesis formal (el surgimiento de la realidad a partir de la inmanencia de una conciencia impersonal como puro flujo de devenir) es suplementada por la génesis real, que representa el surgimiento de un acontecimiento de superficie a partir de la relación entre cuerpos. A veces, cuando recorre la primera vía, Deleuze está peligrosamente cerca de las fórmulas del «empiriocriticismo»: el hecho primordial es el puro flujo de experiencia, no atribuible a ningún sujeto, ni subjetivo ni objetivo; sujeto y objeto son, como toda entidad fija, tan sólo «coagulaciones» secundarias de este flujo. Esto no puede sino recordar la posición filosófica de Bogdanov, el principal representante del «empiriocriticismo» ruso, mejor conocido por ser el blanco de las críticas de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, de 1908:

> [...] asumimos que el elemento último de la experiencia son las sensaciones, es obvio que lo que ordinariamente pensamos como el mundo de la experiencia no hubiera surgido sin un proceso de organización... Lo que consideramos el mundo material, la naturaleza, la unidad del mundo, es el producto de una experiencia colectivamente organizada que cuenta con una base social. Es decir, la unidad del mundo como experiencia ha sido progresivamente formada a lo largo de la historia de la humanidad a partir de los datos de las sensaciones [...] Además del mundo básicamente común a todos, hay por así decirlo mundos privados. Es decir, además de la experiencia colectivamente organizada hay otro modo de organización bajo la forma de ideas o conceptos que difieren de una persona a otra o de un grupo a otro. Hay puntos de vista diferentes, teorías diferentes, ideologías diferentes.[27]

27. Frederick Copleston, *Philosophy in Russia*, Notre Dame, Ind., Notre Dame U.P., 1986, pág. 286.

Bogdanov subraya que el flujo de sensaciones *precede* al sujeto. No se trata de un flujo subjetivo sino de un flujo neutral respecto de la oposición entre sujeto y realidad objetiva (que provienen de este flujo). ¿No es el «empiriomonismo», uno de los modos de los empiriocriticistas de denominarse sí mismos, una designación adecuada del «empirismo trascendental» de Deleuze (sin mencionar el «mecanismo» de Bogdanov, su noción «maquínica» de desarrollo)? ¿Lacan *versus* Deleuze: una vez más, materialismo dialéctico *versus* empiriocriticismo? ¿Deleuze, un nuevo Bogdanov? En un modo protodeleuzeano, Bogdanov acusó a los defensores de la materia como cosa-en-sí que existe objetivamente de cometer el pecado metafísico cardinal: esto es, explicar lo conocido en los términos de lo desconocido, la experiencia en los términos de aquello de lo que no se tiene experiencia (exactamente igual al rechazo de Deleuze de cualquier forma de trascendencia). Además, Bogdanov también fue un izquierdista radical, aficionado a los experimentos mecánicos. Su actitud básica fue precisamente la de unir el «vitalismo» del flujo de sensaciones y la *combinatoria* maquínica. Aunque Bogdanov apoyó a los bolcheviques contra el oportunismo reformista, su postura política fue la de las luchas izquierdistas radicales por organizarse «desde abajo», y no ser controladas desde arriba por alguna autoridad central.[28]

28. Es fácil ridiculizar *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin y su falta de valor filosófico, pero aun así el «instinto político» del libro para una teoría de la lucha de clases es el correcto y cien por ciento acertado. Todos recordamos las notas de Lenin en los márgenes de la *Lógica* de Hegel referidas a frases tales como «el despliegue inmanente de la riqueza concreta de lo universal como autodesarrollo de la Idea eterna y divina», comentarios del tipo «primera línea: profunda y verdadera; segunda línea: ¡basura teológica!». Uno está tentado de anotar un comentario similar en los márgenes de *Materialismo y empiriocriticismo*: «análisis de la sobredeterminación política de la filosofía: profundo y verdadero; valor filosófico del libro: ¡basura!».

Cuando en *Lógica del sentido* Deleuze desarrolla las dos génesis, trascendental y real, ¿no está siguiendo los pasos de Fichte y Schelling? El punto de partida de Schelling es que la filosofía puede practicarse de dos maneras, spinozista o idealista. O bien se toma la realidad objetiva como punto de partida y se intenta desarrollar a partir de ella la génesis de una subjetividad libre, o bien se parte de la pura espontaneidad de un sujeto absoluto y se intenta desarrollar la totalidad de la realidad como resultado de la autodeterminación del sujeto. El Schelling de *Sistema del idealismo trascendental* va un paso más lejos afirmando que en esta alternativa no se trata de una elección: las dos opciones son complementarias, no excluyentes. La afirmación del idealismo absoluto de la identidad del sujeto y el objeto (espíritu y naturaleza) puede demostrarse de dos maneras: o bien la naturaleza se desarrolla a partir del espíritu (idealismo trascendental, al estilo de Kant o Fichte), o bien la gradual emergencia del espíritu se desarrolla a partir del movimiento inmanente de la naturaleza (la propia *Naturphilosophie* de Schelling). Sin embargo, ¿qué ocurre con los cruciales progresos logrados por Schelling en los fragmentos de *Weltalter*, donde introduce un *tercer* término a la alternativa, esto es, la génesis del espíritu (logos) no a partir de la naturaleza como tal –como campo constituido de la realidad natural– sino a partir de la naturaleza de/en Dios como aquello que «en el propio Dios no es todavía Dios», el abismo de lo Real preontológico en Dios, el ciego movimiento giratorio de las pasiones «irracionales»? Tal como aclara el propio Schelling, este campo no es todavía ontológico sino, en algún sentido, más «espiritual» que la realidad natural: un campo espectral de fantasmas obscenos que retornan una y otra vez como «muertos vivientes» porque *no lograron* actualizarse.[29] A riesgo de un paralelo anacrónico, esta génesis, la prehistoria

29. Ver F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo: textos 1811 a 1815*, ed. Jorge Navarro Pérez, prólogo de Pascal David, Madrid, Akal, 2002.

de lo que pasaba en Dios antes de volverse completamente Dios (el logos divino), ¿no está cerca de la noción de la física cuántica de un estado virtual de oscilación cuántica que precede a la realidad constituida?

¿Y qué decir de los resultados de la física cuántica? ¿Qué ocurre si, en vez de concebir las ondas como oscilaciones entre elementos, los elementos son sólo nudos, puntos de contacto entre diferentes ondas y oscilaciones? ¿No le da algún tipo de credibilidad científica al proyecto «idealista» de Deleuze de una realidad corporal generada a partir de intensidades virtuales? Existe un modo materialista de conceptualizar el surgimiento de algo a partir de la nada: cuando logramos concebir este surgimiento no como un misterioso exceso sino como una LIBERACIÓN –una PÉRDIDA– de energía. El denominado campo de Higgs de la física contemporánea, ¿no apunta precisamente en esta dirección? Generalmente, cuando extraemos algo de un sistema dado, su energía disminuye. Sin embargo, la hipótesis es que hay una sustancia, un «algo», que no podemos extraer de un sistema dado sin *incrementar* su energía: cuando el «campo de Higgs» aparece en un espacio vacío, su energía *disminuye más*.[30] La intuición de la biología de que la mejor forma de caracterizar a un sistema viviente es como un sistema que evita dinámicamente a los atractores (es decir, que los procesos vitales se mantienen en o cerca de una fase de transición), ¿no apunta en la misma dirección, esto es, hacia la pulsión de muerte freudiana en su oposición radical a cualquier noción de la vida como tendencia hacia un estado de nirvana? «Pulsión de muerte» significa precisamente que la tendencia más radical de un organismo viviente es mantenerse en un estado de tensión, evitando la

30. Para una referencia más detallada al «campo de Higgs», véase Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, ob. cit., cap. 3. Para una explicación científica accesible, véase Gordon Kane, *Supersymmetry*, Cambridge Helix Books, 2001.

«relajación» final que conduce a un estado de completa homeostasis. La «pulsión de muerte» como «más allá del principio de placer» es la insistencia de un organismo en repetir ilimitadamente este estado de tensión.

Así, hay que dejar de lado el temor de que una vez establecido que la realidad es infinitamente divisible –un vacío sin sustancia dentro de un vacío–, «la materia desaparece». Lo que comparten la revolución informática digital, la revolución biogenética y la física cuántica es que marcan el resurgimiento de lo que, a falta de un término mejor, uno está tentado de llamar *idealismo posmetafísico.* Recordemos la observación de Chesterton sobre cómo la lucha materialista por la afirmación total de la realidad, en contra de su subordinación a cualquier orden metafísico «superior», culmina con la pérdida de la realidad misma: lo que comienza como afirmación de la realidad material termina como un campo de puras fórmulas de la física cuántica. Sin embargo, ¿se trata realmente de una forma de idealismo? Desde el momento en que las posturas materialistas más radicales afirman que el mundo no existe, que el mundo en su totalidad es nada, el materialismo no tiene nada que ver con la presencia de una materia densa y húmeda. Sus figuras características son más bien constelaciones en las que la materia parece «desaparecer», como las puras oscilaciones de las supercuerdas o las vibraciones cuánticas. Por el contrario, si vemos en la materia cruda e inerte algo más que una pantalla imaginaria, estamos sosteniendo secretamente alguna clase de espiritualismo, como en *Solaris* de Tarkovsky, en el que la materia densa y plástica del planeta expresa directamente la conciencia. Este «materialismo espectral» tiene tres formas diferentes: en la revolución informática, la materia se reduce al medio de la información puramente digitalizada; en biogenética, el cuerpo biológico se reduce al medio de la reproducción del código genético; en la física cuántica, la realidad misma, la densidad de la materia, se reduce al colapso del carácter virtual de las vibraciones de onda (o, en la teoría general de la relatividad,

la materia se reduce a un efecto de la curvatura del espacio). Aquí nos encontramos con *otro* aspecto crucial de la oposición idealismo/materialismo. El materialismo no es la afirmación de la pesadez húmeda de una materia densa e inerte; un «materialismo» semejante siempre puede servir de fundamento para un oscurantismo gnóstico y espiritualista. Por el contrario, un verdadero materialismo asume gozosamente la «desaparición de la materia», el hecho de que sólo existe el vacío.

Con la biogenética, termina el programa nietzscheano de afirmación enfática y gozosa del cuerpo. Lejos de servir como referencia última, el cuerpo pierde su misteriosa e impenetrable densidad y se vuelve algo tecnológicamente manipulable, algo que puede generarse y transformarse interviniendo en su fórmula genética, en síntesis, algo cuya «verdad» es una fórmula genética abstracta. En este sentido, resulta crucial concebir las dos «reducciones» aparentemente opuestas reconocibles en la ciencia actual (la reducción «materialista» de nuestra experiencia a procesos neuronales y la virtualización de la realidad en sí de la física cuántica) como las dos caras de una misma moneda, reducibles a un tercer nivel común a ambas. La vieja idea popperiana de un «tercer mundo» es llevada aquí hasta su límite, donde lo que encontramos no es la materialidad «objetiva» ni la experiencia «subjetiva», sino más bien la reducción de *ambas* a lo Real científico de procesos «inmateriales» matematizados.

La cuestión del materialismo *versus* el idealismo se vuelve entonces más compleja. Si aceptamos la afirmación de la física cuántica de que la realidad que percibimos como ya formada surge a partir de un campo previo de intensidades virtuales que son, en algún sentido, «inmateriales» (oscilaciones cuánticas), entonces la realidad concreta es el resultado de la actualización de la pura virtualidad de un acontecimiento. ¿Y qué ocurre si hay aquí un doble movimiento? Primero, la realidad positiva se constituye a través de la actualización de un campo virtual de potencialidades «inmateriales»; en un

segundo movimiento, la emergencia del pensamiento y de los sentidos señala entonces el momento en que la realidad constituida *se reconecta*, por así decirlo, *con su génesis virtual*. ¿Schelling no estaba buscando algo similar al afirmar que, en el estallido de la conciencia y del pensamiento humano, el abismo primordial de la pura potencialidad explota y adquiere existencia en medio de la realidad positiva (el hombre es la única criatura que está directamente (re)conectada con el abismo primordial del que emergen todas las cosas)?[31] Tal vez Roger Penrose tenga razón al creer que existe una relación entre las oscilaciones cuánticas y el pensamiento humano.[32]

CUASI CAUSA

Así, en su excelente crítica de la ontología de Deleuze, Manuel DeLanda afirma por un lado la lógica de la «desaparición del proceso bajo el producto», una lógica que pertenece a la larga tradición de la «reificación» (¡que también es hegeliana-marxista!): «La cuestión del proceso oculto detrás del producto es central en la filosofía de Deleuze, puesto que su método filosófico está diseñado, al menos en parte, para superar la ilusión objetiva que resulta de su ocultamiento».[33] Y el nivel de producción también se designa *sin ambigüedades* como el plano de lo virtual. En y por debajo de la realidad constituida –«las propiedades extensivas y cualitativas del producto final»–,[34] hay que descubrir las huellas de un proceso intensivo virtual –el ser se relaciona con el devenir como lo actual con lo virtual–. ¿Cómo vamos a combinar entonces esta afirmación sin ambigüedades de lo

31. Véase Schelling, ob. cit.
32. Véase Roger Penrose, *Shadows of the Mind*, Oxford, Oxford U.P., 1994.
33. DeLanda, ob. cit., pág. 73.
34. DeLanda, ob. cit., pág. 74.

virtual como el lugar de producción que genera la realidad constituida con el enunciado no menos claro de que «*lo virtual se produce* a partir de lo actual»?

> Una multiplicidad no debe pensarse como algo dotado del poder de actuar activamente a través de estas series. Deleuze sólo les atribuye el mero poder de ser afectadas, puesto que son, en sus palabras, «entidades impasibles-efectos impasibles». La neutralidad o esterilidad de las multiplicidades puede explicarse de la siguiente manera. Aunque su universalidad divergente las vuelve independientes de cualquier mecanismo (la misma multiplicidad puede actualizarse a través de varios mecanismos causales), *dependen del hecho empírico de que exista algún mecanismo causal*... [No se trata de entidades trascendentes sino de entidades inmanentes]... Deleuze define las multiplicidades como *efectos incorporales de causas corporales*, esto es, como efectos históricos de causas actuales sin un poder causal propio. Por otro lado, tal como escribe Deleuze, «en la medida en que se definen por una diferencia de naturaleza con su causa, las multiplicidades establecen entre sí relaciones de *cuasicausalidad.* Se vinculan con una *cuasicausa* que es incorporal y que les asegura un tipo de autonomía muy particular»[...] A diferencia de un poder actual, que siempre es un poder de afectar o ser afectado, los afectos virtuales están tajantemente divididos en un puro poder de ser afectado (desplegado por multiplicidades impasibles) y en un *puro poder de afectar.*[35]

El concepto de cuasi causa es lo que evita el simple reduccionismo, en tanto designa la pura acción de una causalidad trascendente. Tomemos un ejemplo del propio Deleuze de *La imagen-tiempo*: el surgimiento del cine neorrealista. Se puede explicar el neorrealismo por un conjunto de circunstancias históricas (el trauma de la Segunda Guerra, etc.). Sin embargo, cuando aparece lo nuevo siempre hay un exceso: el neorrealismo es un acontecimiento que no puede reducirse

35. DeLanda, ob. cit., pág. 75.

simplemente a sus causas materiales/históricas, y la «cuasi causa» es la causa de este exceso, la causa de lo que hace que un acontecimiento (el surgimiento de lo nuevo) sea irreductible a sus circunstancias históricas. Podría decirse que la cuasi causa es una causa de segundo grado, la metacausa del exceso del efecto sobre sus causas (corporales). Así debe entenderse lo que Deleuze quiere decir acerca de ser afectado. En tanto que el acontecimiento incorporal es un puro afecto (un efecto impasible, neutral y estéril), y que algo nuevo (un nuevo acontecimiento, el acontecimiento de/como lo nuevo) sólo puede surgir *si* la cadena de sus causas corporales no está completa, *uno debería postular por encima de la red de causas corporales un puro poder trascendental de afectar*. Ésta es la razón por la que Lacan apreciaba tanto *Lógica del sentido*: ¿la cuasi causa deleuzeana no equivale al *objeto a* de Lacan, esa pura entidad inmaterial y espectral que sirve como objeto-causa de deseo?

Hace falta ser precisos para no confundirse. Deleuze no está afirmando un simple dualismo psicofísico en el sentido de alguien como John Searle. No está ofreciendo dos «descripciones» diferentes del mismo acontecimiento. No es que el mismo proceso (digamos, el acto de hablar) pueda describirse de manera estrictamente naturalista como un proceso neuronal y corporal sujeto a una causalidad actual, o pueda describirse, por así decirlo, «desde adentro» en el nivel del sentido, donde la causalidad («Respondo su pregunta porque la entiendo») es una pseudocausalidad. En esta perspectiva, la causalidad-corporal *no* es completa. En la emergencia de lo nuevo, ocurre algo que *no puede* describirse adecuadamente en el nivel de las causas y efectos corporales. Una cuasi causa no es un teatro ilusorio de sombras, como un niño que piensa que un juguete se mueve por arte de magia e ignora la causalidad mecánica que lo hace funcionar. Por el contrario, la cuasi causa *recubre la brecha de la causalidad corporal*. En este sentido, y en tanto el acontecimiento es un acontecimiento de sentido, la cuasi causa es el sinsentido inherente al sentido: si un discurso pudiera reducirse a su sentido, caería dentro

de la realidad. La relación entre el sentido y la realidad designada sería simplemente la de los objetos en el mundo. El sinsentido es lo que mantiene la autonomía del sentido con respecto a la realidad designada (el «referente»), la autonomía del flujo de superficie del puro devenir. ¿Y esto no nos lleva de vuelta al desdichado «significante fálico» como «puro» significante sin significado? ¿El falo lacaniano no es precisamente el punto de sinsentido que sostiene el flujo de sentido?

De este modo, hay que problematizar la *dualidad* básica del pensamiento de Deleuze, la del devenir *versus* el ser, en sus diferentes versiones (nomadismo *versus* Estado, molecular *versus* molar, esquizo *versus* paranoico, etc.). Esta dualidad se encuentra en última instancia sobredeterminada por «bueno *versus* malo»: el objetivo de Deleuze es liberar la fuerza inmanente del devenir de su autosujeción al orden del ser. Tal vez el primer paso en esta problemática sea confrontar esta dualidad con la dualidad del ser y el acontecimiento, enfatizando su incompatibilidad de fondo: el acontecimiento no puede identificarse con el campo virtual del devenir que genera el orden del ser; por el contrario, en *Lógica del sentido*, el acontecimiento se define claramente como «estéril», sólo capaz de una pseudocausalidad. ¿Y qué pasaría si la multitud irreductible de singularidades que se afectan mutuamente se encontrara en el nivel del ser, y fuera el acontecimiento lo que actúa como forma elemental de totalización/unificación?

Resulta revelador el modo en que Deleuze retoma el clásico tópico humanista-idealista de remontarse del efecto «reificado» al proceso de producción. La oscilación de Deleuze entre dos modelos (el devenir como un efecto impasible; el devenir como un proceso generativo), ¿no es análoga a la oscilación entre dos modelos de «reificación», según la tradición marxista? En primer lugar, se encuentra el modelo según el cual la reificación/fetichización confunde propiedades que pertenecen al objeto en tanto forma parte de un lazo sociosimbólico, con propiedades inmediatamente «naturales» (como si los «productos» fueran mercancías «en sí»). Luego

nos encontramos con la noción más radical del joven Lukács (y de otros) según la cual *la realidad «objetiva» como tal es algo reificado, un producto fetichizado de algún proceso subjetivo de producción oculto*. Así, en paralelo con Deleuze, no hay que confundir en un primer nivel las propiedades sociales de un objeto con sus propiedades inmediatas naturales (en el caso de una mercancía, su valor de cambio con las propiedades materiales que satisfacen nuestras necesidades). Del mismo modo, no hay que reducir (o percibir) un afecto inmaterial virtual relacionado con una causa corporal a una propiedad material del cuerpo. En un segundo nivel, debemos concebir la realidad objetiva en sí como el resultado de un proceso social productivo, del mismo modo que, para Deleuze, el ser es el efecto de un proceso virtual de devenir.

Tal vez el límite de Deleuze resida en su vitalismo, en su elevación de la noción de vida como un nuevo nombre para el devenir, concebido como el auténtico todo englobante, lo Uno, el propio Ser. Cuando Deleuze describe la gradual autodiferenciación del puro flujo de devenir, su progresiva «reificación» en entidades discretas, ¿no está expresando una especie de proceso de emanación como Plotino? En contra de esta concepción «idealista», hay que plegarse a la tesis de Badiou de la matemática como la única ontología posible, como la única ciencia del puro ser: lo Real sinsentido de la pura multitud, la vasta y fría infinitud del vacío. En Deleuze, la diferencia se refiere a las singularidades múltiples que expresan lo Uno de la vida infinita, mientras que, en Badiou, tenemos multitud(es) sin una unidad subyacente. En Deleuze, la vida es todavía la respuesta a la pregunta «¿Por qué hay algo y no la nada?», mientras que la respuesta de Badiou es más sobria, próxima al budismo *y* a Hegel: *sólo existe la nada*, y todo proceso –como dijo Hegel– parte «de la nada, para llegar a la nada, a través de la nada».

En su determinación conceptual de la realidad fáctica como algo indeterminado por el desplazamiento hacia el plano virtual del devenir, Deleuze condensa los dos niveles que

para el Heidegger de *Ser y Tiempo* constituyen la oposición ontológica básica entre *Vorhandene* (el presente fáctico) y *Zuhandene* (lo que está-a-la-mano). Para Deleuze, esta actitud considera *simultáneamente* a los objetos como entidades positivas aisladas que ocupan un lugar particular en el espacio abstracto de la geometría –objetos de una representación contemplativa–, *y* como objetos percibidos a través del punto de vista del compromiso existencial del sujeto, reducidos a su uso potencial dentro de sus intereses, proyectos y deseos. (Para Heidegger, tanto como para el último Husserl, el gesto metafísico elemental es precisamente la retirada de la inmersión en la vida mundana concreta a la posición de observador abstracto.) Esta condensación no implica una crítica directa de Deleuze. Puede mostrarse fácilmente que lo que Deleuze define como el trabajo conceptual de la filosofía (o, a otro nivel, la obra de arte) mina *tanto* nuestra inmersión en la vida *como* nuestra posición de observadores abstractos de la realidad. Cuando un filósofo produce un nuevo concepto, o cuando un artista expresa un afecto de manera novedosa, liberado del círculo cerrado de una subjetividad situada en una determinada realidad positiva, nuestra inmersión en la vida mundana habitual queda destruida, tanto como la seguridad de nuestra posición de observadores de la realidad. Perdemos nuestra posición de observadores abstractos; estamos obligados a admitir que un nuevo concepto o una obra de arte es el resultado de ser parte del mundo. Y en el mismo gesto, la filosofía o el arte erosionan nuestra inmersión en los hábitos de una vida mundana particular.[36]

36. ¿Qué es un concepto? A menudo, no sólo tratamos con pseudoconceptos, con meras representaciones (*Vorstellungen*) en lugar de conceptos; a veces, lo cual es más interesante, un concepto puede consistir en lo que parece ser una expresión común, incluso una vulgaridad. En 1922, Lenin descalifica a «los intelectuales, lacayos del capital, que creen que son la materia gris de la nación. De hecho, no son la materia gris, son la mierda» (citado en Helene Carrere D'Encausse, *Lenin*, Nueva York, Colmes and Meier, 2001, pág. 308). Como dijo Badiou acerca de la famosa

La oposición entre lo virtual como el lugar del devenir productivo y lo virtual como el lugar estéril del sentido-acontecimiento, ¿no es al mismo tiempo la oposición entre el «cuerpo sin órganos» (CsO) y los «órganos sin cuerpo» (OsC)? ¿El flujo productivo del puro devenir no es, por un lado, el «cuerpo sin órganos», el cuerpo todavía no estructurado o determinado como funciones orgánicas? Por otro lado, ¿los «órganos sin cuerpo» no representan la virtualidad del puro afecto separado del cuerpo, como la sonrisa del gato de Cheshire en *Alicia en el País de las Maravillas*, flotando en el aire aunque el cuerpo al que pertenece ya no esté presente? «"De acuerdo" –dijo el Gato. Y esta vez desapareció despacito, con mucha suavidad, empezando por la punta de la cola y terminando por la sonrisa, que permaneció un rato allí, cuando el resto del Gato ya había desaparecido. "¡Vaya!" –se dijo Alicia–. "He visto muchísimas veces un gato sin sonrisa, ¡pero una sonrisa sin gato! ¡Es la cosa más rara que he visto en toda mi vida!"». Este concepto de un OsC separado reaparece con fuerza en *La imagen-tiempo*, bajo la forma de una *mirada* como órgano autónomo desligado de un cuerpo.[37]

---

frase de Sartre de que «los anticomunistas son unos perros», en lugar de ignorar vergonzosamente esta afirmación, hay que arriesgarse y elaborar el *concepto* subyacente de mierda.

37. Una de las metáforas para el modo en que la conciencia se relaciona con el cuerpo, la de campo magnético, parece apuntar en la misma dirección: *«así como un imán genera un campo magnético, así la mente genera un campo de conciencia»* (William Hasker, *The Emergent Self*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1999, pág. 190). El campo tiene una consistencia y una lógica propia, aunque sólo puede continuar existiendo en tanto su base corporal esté presente. ¿Significa que la mente no puede sobrevivir a la desintegración del cuerpo? Incluso en este caso, otra analogía de la física deja la puerta parcialmente abierta. Cuando Roger Penrose afirma que un agujero negro, después de que un cuerpo cae en él, puede pensarse como una especie de campo gravitacional autosuficiente, aun así dentro de la física puede considerarse la posibilidad de que un campo generado por un objeto material pueda seguir existiendo en ausencia de dicho objeto (véase Hasker, ob. cit., pág. 232).

Estas dos lógicas (el acontecimiento como poder productor de realidad, el acontecimiento como puro efecto estéril de relaciones entre cuerpos) están relacionadas con dos instancias psicológicas principales: el devenir como acontecimiento productivo depende de la fuerza productiva del «esquizo», esa explosión del sujeto unificado en una multitud impersonal de intensidades deseantes subsecuentemente constreñidas por la matriz edípica; el acontecimiento como efecto estéril e inmaterial depende de la figura del masoquista, que encuentra satisfacción en el tedioso y repetitivo juego de la puesta en escena de rituales cuya función es postergar para siempre el *passage à l'acte* sexual. ¿Es posible imaginar un contraste más fuerte que el del esquizo arrojándose sin reservas al flujo de pasiones múltiples y el del masoquista fijado al teatro de sombras donde sus meticulosas representaciones repiten una y otra vez el mismo gesto estéril?

¿Y qué ocurre si concebimos la imbricación de cuerpos materiales y efectos inmateriales de sentido en los términos de la oposición marxista entre infraestructura y superestructura? ¿El flujo de devenir no es la superestructura por excelencia, un estéril teatro de sombras ontológicamente separado del espacio material de producción y, como tal, el único plano de acontecimientos posible? En sus irónicos comentarios sobre la Revolución Francesa, Marx opone la ebriedad revolucionaria a la sobriedad del «día después»: el resultado concreto de la sublime explosión revolucionaria, del acontecimiento de la libertad, la igualdad y la fraternidad, es el miserable universo utilitario/egoísta de los cálculos del mercado. (¿Y la brecha no es eventualmente mucho más amplia en el caso de la Revolución de Octubre?) Sin embargo, no habría que simplificar a Marx. Su argumento no es la observación más que trillada de que la realidad vulgar del comercio es la «verdad» del entusiasmo revolucionario, «lo que está realmente detrás de todo ese griterío». En la explosión revolucionaria como acontecimiento se insinúa una dimensión utópica: la dimensión de la emancipación universal, traicio-

nada justamente por la realidad del mercado que se apodera del «día después». Este exceso no queda simplemente abolido ni dejado de lado por irrelevante, sino que, por decirlo de algún modo, es *transpuesto a un estado virtual*, desde donde continúa acosando el imaginario emancipatorio como un sueño que espera ser realizado. Este exceso de entusiasmo revolucionario sobre su propia «base social real» o su sustancia es literalmente el exceso de un efecto-atributo sobre su propia causa sustancial, un acontecimiento fantasmático que espera encarnarse. G. K. Chesterton, más que nadie, fue quien, a propósito de su crítica de la aristocracia, proveyó la más sucinta de las refutaciones igualitarias de la izquierda de aquellos que, bajo la apariencia de respeto por las tradiciones, sostenían las injusticias y desigualdades existentes: «La aristocracia no es una institución: la aristocracia es un pecado, generalmente venial».[38]

Ahora puede entenderse en qué sentido Deleuze es un materialista. Uno está casi tentado de ponerlo en los clásicos términos estalinistas: en oposición al materialismo mecánico que simplemente reduce el flujo de sentido a sus causas materiales, el materialismo dialéctico es capaz de pensar este flujo en su autonomía relativa. Es decir, el punto central de Deleuze es que, aunque el sentido sea el efecto impasible y estéril de causas materiales, tiene una autonomía y una eficacia propia. Sí, el flujo de sentidos es un teatro de sombras, pero esto no significa que podamos rechazarlo para centrarnos en la «lucha real»: de algún modo, este teatro de sombras es el lugar *crucial* de la lucha; en última instancia, *todo* se decide allí.

William Hasker llamó claramente la atención sobre el extraño hecho de que los críticos del reduccionismo son reluctantes a admitir que el argumento contra el reduccionismo radical sea falso: «¿Por qué hay tantos anti-eliminacionistas que se resisten tan firmemente a la idea de que el

38. Chesterton, *Orthodoxy*, pág. 127.

eliminacionismo ha sido definitivamente refutado?».[39] Su resistencia revela el temor a la posibilidad de tener que apelar al reduccionismo como último refugio si su postura fracasa. Así, aunque piensan que el eliminacionismo es falso, lo mantienen extrañamente como una especie de posición de reserva (de «repliegue»), revelando de este modo una secreta incredulidad en su propia concepción materialista y no reduccionista de la conciencia –un buen ejemplo de negación teórica, de fisura fetichista en la teoría–. (¿Su posición no es análoga a la de los teólogos racionalistas de la Ilustración, que pretendían mantener secretamente abierta la postura teológica «fundamentalista» que constantemente criticaban? ¿Y no encontramos una actitud similar en aquellos izquierdistas que condenan los ataques suicidas contra los israelíes, pero no con el entusiasmo suficiente, con una reserva íntima, como si en el caso de que la política «democrática» fracasara, debería dejarse la puerta abierta para la opción «terrorista»?) En este punto hay que retornar a Badiou y a Deleuze, puesto que ambos rechazan completamente cualquier tipo de reduccionismo. La afirmación de la «autonomía» del plano del sentido-acontecimiento no es para ellos un compromiso idealista, sino una tesis *necesaria* para un auténtico materialismo.[40]

Lo crucial es que esta tensión entre dos ontologías se traduce claramente en dos lógicas y prácticas políticas diferentes. La ontología de un devenir productivo conduce visiblemente al tópico de la izquierda de la auto-organización de la multitud en grupos moleculares que resisten y erosionan

39. Hasker, ob. cit., pág. 24.

40. Sin embargo, una posición como la de Patricia y Paul Churchland (similar al interés de Dennett por los *qualia*), que *niega* de manera flagrante nuestra experiencia más «inmediata», no deja de tener su encanto. ¿No es la última paradoja que un materialista, cuyo punto de partida habitual es la defensa de la realidad inmediata material en contra de toda afirmación trascendente, termine negando la experiencia de la realidad más inmediata?

los sistemas de poder molares y totalizantes; la vieja noción de una multitud viviente, espontánea y sin jerarquías en oposición al sistema opresivo y reificado, un caso ejemplar de radicalismo de izquierda vinculado con una filosofía subjetivista idealista. El problema es que se trata del único modelo de politización disponible en el pensamiento de Deleuze. La otra ontología, la de la esterilidad del sentido como acontecimiento, aparece como «apolítica». Sin embargo, ¿qué ocurriría si esta otra ontología incluyera una lógica y una práctica política propia, ignorada por el mismo Deleuze? ¿No deberíamos proceder como Lenin en 1915 cuando retornó a Hegel –no a sus escritos políticos sino básicamente a su *Lógica*– para refundar una práctica revolucionaria? ¿Y si hubiera otra política deleuzeana por descubrir? La primera pista en esta dirección proviene del ya mencionado paralelo entre el par *causas corporales/flujo inmaterial de devenir* y la clásica pareja marxista *infraestructura/superestructura*: dicha política debería tomar en cuenta la irreductible dualidad de los procesos material/socioeconómico «objetivos» que ocurren en la realidad y la explosión de acontecimientos revolucionarios, de la lógica política propia. ¿Qué pasaría si el campo de la política fuera intrínsecamente «estéril», un plano de pseudocausas, un teatro de sombras, sin embargo crucial para la transformación de la realidad?

6. *La «gubernamentalidad»**

Michel Foucault

A través del análisis de algunos dispositivos de seguridad, había intentado ver cómo aparecían los problemas específicos de la población, y al mirar estos problemas un poco más de cerca, inmediatamente me vi remitido al problema del gobierno. Se trataba, en suma, en estos primeros cursos, de articular la serie seguridad-población-gobierno. Ahora quisiera hacer brevemente el inventario de este problema del gobierno.

Nunca han faltado, ni en la Edad Media, ni en la Antigüedad grecorromana, esos tratados que se presentaban como «Consejos al príncipe» relativos a la manera de conducirse, de ejercer el poder, de hacerse aceptar y respetar por sus súbditos; consejos para amar a Dios, obedecer a Dios, hacer aceptable en la ciudad de los hombres la ley de Dios... Pero resulta bastante sorprendente que a partir del siglo XVI y en el período que va desde mediados del XVI hasta finales del XVIII, veamos desarrollarse, florecer, toda una serie muy con-

* Michel Foucault, «La "gouvernementalité"», en *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, 4ª lección, 1 de febrero de 1978, París, Seuil-Gallimard, 2004. [Trad. cast.: «La "gubernamentalidad", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras completas III*, Barcelona, Paidós, 1989 (introd., trad. y ed. de Ángel Gabilondo).]

siderable de tratados que ya no se ofrecen exactamente como «Consejos al príncipe» ni como «Ciencia de la política», sino que, entre el consejo al príncipe y el tratado de ciencia política, se presentan como «artes de gobernar». El problema del gobierno estalla en el siglo XVI, simultáneamente, a propósito de situaciones diferentes y heterogéneas y bajo aspectos muy diversos. El problema, por ejemplo, del gobierno de sí mismo. La vuelta al estoicismo gira, en el siglo XVI, en torno a esta reactualización del problema: «¿cómo gobernarse a sí mismo?». Problema igualmente del gobierno de las almas y de las conductas, y ése ha sido, sin duda, todo el problema de la pastoral católica o protestante. Problema asimismo del gobierno de los niños, que constituye la gran problemática de la pedagogía tal como aparece y se desarrolla en el siglo XVI. Y finalmente -sólo quizá finalmente-, gobierno de los Estados por los príncipes. Cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los demás, por quién se debe aceptar ser gobernado, qué hacer para ser el mejor gobernante posible. Me parece que todos estos problemas son, en su intensidad y en su multiplicidad también, muy característicos del siglo XVI; y esto en el cruce de dos procesos, por decir las cosas muy esquemáticamente. Sin duda se trata del proceso que, al deshacer las estructuras feudales, va articulando, va instalando los grandes Estados territoriales, administrativos, coloniales; y además, tiene lugar un movimiento distinto, que, por otra parte, no carece de interferencias con el primero, y que con la Reforma, y después con la Contrarreforma, vuelve a poner en cuestión la manera con la que se quiere ser espiritualmente dirigido en esta tierra hacia la propia salvación.

Movimiento, por un lado, de concentración estatal; movimiento, por otro, de dispersión y de disidencia religiosas: es ahí, creo, en el cruce entre esos dos movimientos, donde se plantea, con esa particular intensidad del siglo XVI, el problema de «cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, con qué métodos». Es una problemática del gobierno en general.

En toda esta inmensa y monótona literatura sobre el gobierno que se inaugura o, en todo caso, irrumpe en mitad del siglo XVI y que va a extenderse hasta finales del siglo XVIII, con la mutación que intentaré señalar a continuación, querría aislar simplemente algunos puntos notables. Querría señalar los puntos relativos a la definición misma de lo que se entiende por el gobierno del Estado, lo que llamaríamos, si les parece, el gobierno bajo su forma política. Para ello creo que lo más sencillo sería sin duda oponer esa masa de literatura sobre el gobierno a un texto que, del siglo XVI al XVIII, no ha dejado de constituir, para esa literatura del gobierno, una especie de punto de repulsión, explícita o implícita, con relación al cual, por oposición o por rechazo, se sitúa la literatura del gobierno: este texto abominable es evidentemente *El príncipe* de Maquiavelo.[1] Resultaría interesante volver a trazar las relaciones que tuvo con todos los textos que lo siguieron, criticaron o rechazaron.

Es preciso, en primer lugar, recordar que *El príncipe* de Maquiavelo no fue abominado inicialmente, sino que, al contrario, fue honrado por sus contemporáneos y sus inmediatos sucesores, y nuevamente honrado justo a finales del siglo XVIII o, más bien, a principios del XIX, en el momento en que, precisamente, va desapareciendo la literatura sobre el arte de gobernar. *El príncipe* de Maquiavelo reaparece a principios del siglo XIX, fundamentalmente en Alemania, donde es traducido, presentado y comentado por gente como A. W. Rehberg,[2] H. Leo,[3] Ranke[4] y Kellermann. Otro tanto ocurre en Italia, en un contexto que habría que analizar: un contexto que era, por una parte, el de Napoleón, pero también el que

1. Maquiavelo, N., *Il Principe* (Roma, 1532) [trad. cast.: *El príncipe* (Madrid, Alianza, 1981)].

2. Rehberg, A. W., *Das Buch von Fürsten*, Hannover, 1910.

3. Leo, H., *Die Briefe des Florentinischen Kanzlers*, Berlín, 1826.

4. Ranke, L. von, *Historisch-politische Zeitschrift*, Berlín, 1832-1833.

creó la Revolución Francesa y el problema de la revolución en los Estados Unidos: ¿cómo y en qué condiciones se puede mantener la soberanía de un soberano sobre un Estado? Igualmente aparece con Clausewitz el problema de las relaciones entre política y estrategia. Del mismo modo, se ha de señalar la importancia política, manifestada por el propio Congreso de Viena, en 1815, de las relaciones de fuerzas y del cálculo de dichas relaciones como principio de inteligibilidad y de racionalización de las relaciones internacionales. Se ha de tener en cuenta, por último, el problema de la unidad territorial de Italia y de Alemania, pues sabemos que Maquiavelo había sido precisamente uno de los que trató de definir bajo qué condiciones se podía efectuar la unidad territorial de Italia.

En este clima es en el que va a reaparecer Maquiavelo a principios del siglo XIX. Pero es cierto que en ese lapso, entre el honor que se le hizo a Maquiavelo a principios del siglo XVI y este redescubrimiento, esta revalorización de principios del XIX, hubo una larga literatura antiMaquiavelo, en parte bajo una forma explícita: toda una serie de libros que, en general por otra parte, proceden de medios católicos, a menudo incluso de los jesuitas; por ejemplo, el texto de Ambrogio Politi,[5] *Discusiones sobre los libros que un cristiano debe detestar*. Asimismo, se encuentra el libro de alguien que tiene la desdicha de llevar el apellido de Gentillet y el nombre de Innocent: Innocent Gentillet escribió uno de los primeros antimaquiavelos, que se llama *Discurso sobre los medios de bien gobernar, contra Nicolás Maquiavelo*;[6] cabe incluir también, más tarde, en la literatura explícitamente antimaquiavélica, el texto de Federico II de 1740.[7] Pero, a su vez, hay toda una literatura

5. Politi, L., *Dispulationes de libris a christiano detestandis*, 1542 (en religión, el Padre Ambrosio Catarino de Siena).

6. Gentillet, I., *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, contre Nicholas Machiavel*, 1576.

7. Federico II, *Anti-Machiavel, ou Essai de critique sur «Le Prince» de Machiavel*, La Haya, 1740.

implícita que está en posición de plagio y de oposición sorda a Maquiavelo. Por ejemplo, el libro inglés de Thomas Elyot, publicado en 1580, que se titula *El gobernador*;[8] el libro de Paruta sobre *La perfección de la vida política*;[9] y quizás uno de los primeros, sobre el que, además, me detendré, el de Guillaume de La Perrière, *El espejo político*, publicado en 1567.[10]

Tanto si este clima anti-Maquiavelo es manifiesto como si es larvado, lo que aquí es importante es que no tiene simplemente funciones negativas de barrera, de censura, de rechazo de lo inaceptable. La literatura antiMaquiavelo es un género positivo, que tiene su objeto, sus conceptos, su estrategia, y como tal, desde esa positividad, es como me gustaría abordarla.

¿Qué encontramos en esta literatura antiMaquiavelo, explícita e implícita? Por supuesto, encontramos en negativo una especie de representación anquilosada del pensamiento de Maquiavelo; se da o se reconstruye un Maquiavelo adverso, del que por otra parte se tiene necesidad para decir lo que se quiere decir. ¿Cómo se caracteriza a este príncipe más o menos reconstituido contra el que se combate?

En primer lugar, por un principio: en Maquiavelo, el príncipe está en relación de singularidad, de exterioridad, de trascendencia con respecto a su principado. El príncipe de Maquiavelo recibe su principado, sea por herencia, sea por adquisición, sea por conquista; de cualquier modo, no forma parte de él, le es exterior. El vínculo que lo une a su principado es o bien de violencia, o de tradición, o incluso un vínculo que ha sido establecido por la transacción de tratados y la complicidad o el acuerdo de otros príncipes, poco importa. De todos modos, es un vínculo puramente sintético: no hay

8. Elyot, T., *The Boke Named the Governour*, Londres, 1531.
9. Paruta, P., *Della perfezione della vita politica*, Venecia, 1579.
10. De La Perrière, G., *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques*, París, 1555.

pertenencia fundamental, esencial, natural y jurídica entre el príncipe y su principado. Exterioridad, trascendencia del príncipe, éste es el principio. Corolario del principio: en la medida en que esta relación es de exterioridad, es frágil, y no dejará de estar amenazada. Amenazada desde el exterior por los enemigos del príncipe que quieren tomar o retomar su principado; y también desde el interior, pues no hay razón a *priori*, razón inmediata para que los súbditos acepten la autoridad del príncipe. En tercer lugar, de este principio y de este corolario se deduce un imperativo: que el objetivo del ejercicio del poder va a ser, por supuesto, mantener, reforzar y proteger este principado, entendido no como el conjunto constituido por los súbditos y el territorio, el principado objetivo, si se quiere, sino como la relación del príncipe con su posesión: ese territorio que ha heredado o que ha adquirido y los súbditos que le están sometidos. Este principado, como relación del príncipe con sus súbditos y con su territorio, es lo que se trata de proteger, y no directa o fundamentalmente el territorio y sus habitantes. El vínculo frágil del príncipe con su principado es lo que el arte de gobernar, el arte de ser príncipe presentado por Maquiavelo, debe tener como objetivo.

Al mismo tiempo, esto trae consigo para el libro de Maquiavelo la consecuencia de que el modo de análisis va a tener dos aspectos. Por una parte, se tratará de señalar los peligros: de dónde vienen, en qué consisten, cuál es su intensidad comparada: cuál es el mayor, cuál es el más débil. Y en segundo lugar, se tratará de determinar un arte de manipular las relaciones de fuerzas que van a permitir al príncipe actuar de modo que su principado como vínculo con sus súbditos y con su territorio pueda estar protegido. En líneas generales, digamos que *El príncipe* de Maquiavelo, tal como se muestra en filigrana en estos diferentes tratados, explícita o implícitamente abocados al antimaquiavelismo, aparece esencialmente como un tratado de la habilidad del príncipe para conservar su principado. Creo que este tratado de la habilidad del príncipe, del *savoir faire* del príncipe, es lo que la literatura anti-

Maquiavelo quiere sustituir por algo distinto, y en relación, de nuevo, con lo que es un arte de gobernar: ser hábil en conservar su principado no es, en absoluto, poseer el arte de gobernar.

¿En qué consiste el arte de gobernar? Para intentar señalar las cosas en su estado aún tosco, tomaré uno de los primeros textos de esta gran literatura antimaquiavélica, el de Guillaume de La Perrière, que data de 1555, que se titula *El espejo político, que contiene diversas maneras de gobernar.*

En este texto, muy decepcionante si se compara con el de Maquiavelo, vemos sin embargo bosquejarse ciertas cosas que son, creo, importantes. En primer lugar, ¿qué entiende La Perrière por gobernar y gobernador?; ¿qué definición da? Dice expresamente en su texto: «Gobernador puede ser llamado todo monarca, emperador, rey, príncipe, señor, magistrado, jueces y semejantes».[11] Como La Perrière, otros, al tratar también del arte de gobernar, recordarán regularmente que se dice del mismo modo gobernar una casa, niños, almas, una provincia, un convento, una orden religiosa, una familia.

Estas observaciones, que parecen ser y que son indicaciones de puro vocabulario, tienen de hecho implicaciones políticas importantes. Se trata de que, en efecto, el príncipe, tal como aparece en Maquiavelo o en las representaciones que de él se dan, es por definición –éste era un principio fundamental del libro tal como era leído– único en su principado, y se encuentra en una relación de exterioridad y de trascendencia con respecto a él. Mientras que ahí se ve que el gobernador y la práctica del gobierno son, por una parte, prácticas múltiples, porque mucha gente gobierna: el padre de familia, el superior de un convento, el pedagogo y el maestro con relación al niño o al discípulo. Hay, pues, muchos gobiernos respecto de los cuales el del príncipe que gobierna su Estado no es más que una de las modalidades; y, por otra

11. De la Perrière, G., ob. cit., edición de 1567, pág. 46.

parte, todos esos gobiernos son interiores a la sociedad misma o al Estado. En el interior del Estado es donde el padre de familia gobernará a su familia, donde el superior de un convento gobernará a su convento. Se dan, por tanto, a la vez, pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de prácticas de gobierno respecto al Estado, multiplicidad e inmanencia de estas actividades, que se oponen radicalmente a la singularidad trascendente del príncipe de Maquiavelo.

Por supuesto, entre todas esas formas de gobierno entrecruzándose, entreverándose en el interior de la sociedad, en el interior del Estado, hay una forma muy particular de gobierno que es la que se trata precisamente de identificar: dicha forma particular es la que se aplicará al Estado entero. Y así, intentando hacer la tipología de las diferentes formas de gobierno, en un texto un poco posterior a aquel al que me refería –que data exactamente del siglo siguiente–, François de La Mothe Le Vayer, en una serie de textos pedagógicos para el Delfín, dirá que en el fondo hay tres tipos de gobierno que competen cada uno a una forma de ciencia o de reflexión particular: el gobierno de sí mismo, que compete a la moral; en segundo lugar, el arte de gobernar una familia como es debido, que compete a la economía y, por último, la ciencia de gobernar bien el Estado, que compete a la política.[12] Respecto a la moral y a la economía, es evidente que la política tiene su singularidad, y La Mothe Le Vayer indica de modo claro que la política no es exactamente ni la economía ni la moral.

Creo que lo importante aquí es que, a pesar de esta tipología, aquello a lo que se refieren estas artes de gobernar, lo que postulan siempre, es una continuidad esencial de la primera a la segunda y de ésta a la tercera. Mientras que la doctrina del príncipe o la teoría jurídica del soberano intentan

12. De La Mothe Le Vayer, F., *L'Œconomique du Prince*, París, Courbé, 1653.

continuamente marcar con claridad la discontinuidad entre el poder del príncipe y cualquier otra forma de poder, cuando se trata de explicar, de hacer valer, de fundar esta discontinuidad, entonces en estas artes de gobernar, se debe intentar señalar la continuidad, continuidad ascendente y descendente.

Continuidad ascendente, en el sentido de que quien quiera poder gobernar el Estado debe en primer lugar saber gobernarse a sí mismo; después, en otro nivel, gobernar a su familia, a su bien, a su dominio, y, finalmente, llegará a gobernar al Estado. Esta especie de línea ascendente es la que va a caracterizar todas esas pedagogías del príncipe que son tan importantes en esta época y de las que La Mothe Le Vayer ofrece un ejemplo. Para el Delfín, escribe, en primer lugar, un libro de moral, después un libro de economía, y finalmente un tratado de política.[13] La pedagogía del príncipe es la que va, pues, a asegurar esta continuidad ascendente de las diferentes formas de gobierno.

Inversamente, tenemos una continuidad descendente en el sentido de que, cuando un Estado está bien gobernado, los padres de familia saben gobernar bien su familia, sus riquezas, sus bienes, su propiedad, y los individuos también se conducen como es debido. Esta línea descendente, que hace que el buen gobierno del Estado repercuta hasta en la conducta de los individuos o la gestión de las familias, es lo que se empieza a llamar en esta época precisamente la «policía».

La pedagogía del príncipe asegura la continuidad ascendente de las formas de gobierno, y la policía la continuidad descendente. Vemos que, en todo caso, en esta continuidad, la pieza esencial tanto en la pedagogía del príncipe como en la policía, el elemento central, es ese gobierno de la familia al que justamente se le llama «economía».

13. De La Mothe Le Vayer, F., *La Géographie et la Morale du Prince*, París, Courbé, 1651; *L'Œconomique du Prince*, París, Courbé, 1653; *La Politique du Prince*, París, Courbé, 1653.

El arte del gobierno, tal como aparece en toda esta literatura, debe responder esencialmente a esta pregunta: ¿cómo introducir la economía, es decir, la manera de administrar como es debido a los individuos, los bienes, las riquezas, así como puede hacerse en el interior de una familia, así como puede hacerlo un buen padre de familia que sabe dirigir a su mujer, a sus hijos, a sus sirvientes, que sabe hacer prosperar la fortuna de su familia, que sabe procurar para ella las alianzas convenientes, cómo introducir esta atención, esta meticulosidad, este tipo de relación del padre de familia para con ella en el interior de la gestión de un Estado?

La introducción de la economía dentro del ejercicio político: eso es, creo, lo que constituirá el desafío esencial del gobierno. Ya lo es en el siglo XVI y lo seguirá siendo en el XVIII. En el artículo «Economía política» de Jean-Jacques Rousseau, se ve cómo sigue planteando el problema en estos mismos términos, diciendo esquemáticamente: la palabra «economía» designa originariamente «el prudente gobierno de la casa para el bien común de toda la familia».[14] El problema, dice Rousseau, es: ¿cómo podrá este prudente gobierno de la familia, *mutatis mutandis* y con las discontinuidades que se señalarán, ser introducido en el interior de la gestión general del Estado? Gobernar un Estado será, pues, poner en práctica la economía, una economía a nivel de todo el Estado, es decir, tener con respecto a los habitantes, a las riquezas, a las conductas de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control, no menos atenta que la del padre de familia sobre todos los de casa y sus bienes.

Una expresión, por lo demás importante en el siglo XVIII, caracteriza bien esto. Quesnay habla de un buen gobierno

14. «Economía: esta palabra procede de *oikos*, casa, y de *momos*, ley, y no significa originariamente más que el prudente y legítimo gobierno de la casa, para el bien común de toda la familia». Rousseau, J.-J., *Discours sur l'économie politique* (1755), en *Œuvres completes*, t. III, París, Gallimard, col. «Bibliotheque de la Pléiade», 1964, pág. 241 [trad. cast.: *Discurso sobre la economía*, Madrid, Tecnos, 1985, pág. 3].

como de un «gobierno económico»; encontramos en él el momento en que aparece esta noción, que en el fondo es una tautología, ya que el arte de gobernar es precisamente el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía. Pero si Quesnay dice «gobierno económico», es que la palabra «economía», por razones que intentaré elucidar, ya está tomando su sentido moderno, y en ese momento ya se muestra que la esencia misma de este gobierno, es decir, del arte de ejercer el poder en la forma de la economía, va a tener como objeto principal lo que ahora llamamos economía. El término «economía» designaba en el siglo XVI una forma de gobierno; en el XVIII designará un nivel de realidad, un campo de intervención, a través de una serie de procesos complejos y creo que absolutamente capitales para nuestra historia. En esto consiste, por tanto, lo que es gobernar y ser gobernado.

En segundo lugar, también en este libro de Guillaume de La Perrière, encontramos el texto siguiente: «Gobierno es la recta disposición de las cosas, de las que uno se hace cargo para conducirlas a un fin conveniente».[15] A esta segunda frase es a la que quisiera añadir una nueva serie de observaciones, diferentes de las que aludían a la definición misma de gobernador y de gobierno.

«Gobierno es la recta disposición de las cosas»; querría detenerme en esta palabra, «cosas». Cuando nos fijamos en *El príncipe* de Maquiavelo para ver lo que caracteriza el conjunto de objetos sobre los que recae el poder, nos damos cuenta de que, para Maquiavelo, el objeto, la diana en cierto modo del poder, lo constituyen dos cosas: por una parte, un territorio, y, por otra, la gente que habita dicho territorio. En esto, por lo demás, Maquiavelo no hace más que retomar para su uso propio y los fines particulares de su análisis, un principio jurídico que es el mismo por el que se definía la soberanía en el derecho público, desde la Edad Media hasta

15. De La Perrière, G., ob. cit., edición de 1567, pág. 46.

el siglo XVI: la soberanía no se ejerce sobre las cosas, se ejerce ante todo sobre un territorio, y, por consiguiente, sobre los sujetos que lo habitan. En ese sentido, se puede decir que el territorio es el elemento fundamental tanto del principado de Maquiavelo como de la soberanía jurídica del soberano tal como la definen los filósofos o los teóricos del derecho. Naturalmente, esos territorios pueden ser fértiles o estériles, pueden tener una población densa o, por el contrario, dispersa, las personas pueden ser ricas o pobres, activas o perezosas, pero todos estos elementos no son más que variables con respecto al territorio que es el fundamento mismo del principado o de la soberanía.

Ahora bien, en el texto de La Perrière, podemos ver que la definición del gobierno no se refiere en modo alguno al territorio: se gobierna las cosas. Cuando La Perrière dice que el gobierno gobierna «las cosas», ¿qué quiere decir? No creo que se trate de oponer las cosas a los hombres, sino más bien de mostrar que aquello a lo que refiere el gobierno no es, por tanto, el territorio, sino una especie de compuesto constituido por los hombres y las cosas. Es decir, que las cosas de las que el gobierno debe hacerse cargo son los hombres, pero en sus relaciones, sus vínculos, sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, las provisiones, el territorio, por supuesto, en sus fronteras, con sus condiciones, su clima, su aridez, su fertilidad; son los hombres en sus relaciones con esas diferentes cosas que son los usos, las costumbres, los hábitos, las maneras de hacer o de pensar, y, finalmente, son los hombres en sus relaciones también con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o las desgracias, como el hambre, las epidemias o la muerte.

Que el gobierno dirige las cosas entendidas así como intrincaciones de los hombres y de las cosas, creo que fácilmente se confirmaría en la metáfora inevitable a la que siempre se hace referencia en estos tratados del gobierno, la metáfora del barco. ¿Qué es gobernar un barco? Por supuesto, es hacerse cargo de los marineros, pero es hacerse cargo al

mismo tiempo del navío, de la carga; gobernar un barco es también tener en cuenta los vientos, los escollos, las tormentas, las inclemencias; y esta puesta en relación de los marineros que hay que salvar con el navío que hay que salvaguardar, con la carga que hay que llevar a puerto, y sus relaciones con todos esos elementos que son los vientos, los escollos, las tormentas, es esta puesta en relación lo que caracteriza el gobierno de un barco. Otro tanto ocurre con una casa: gobernar una familia, en el fondo, no es esencialmente tener como fin salvar las propiedades de la familia, es esencialmente tener como meta los individuos que componen la familia, su riqueza, su prosperidad; es tener en cuenta los acontecimientos que pueden ocurrir: las muertes, los nacimientos; es tener en cuenta las cosas que se pueden hacer, por ejemplo las alianzas con otras familias. Toda esta gestión general es lo que caracteriza al gobierno y, en relación con ella, el problema de la propiedad territorial para la familia o la adquisición de la soberanía sobre un territorio sólo son, al final, elementos relativamente secundarios para el príncipe. Lo esencial es, por tanto, ese compuesto de hombres y de cosas, el territorio, del que la propiedad, en cierto modo, no es sino una variable.

Y también, ese tema que vemos aparecer en La Perrière, en esta curiosa definición del gobierno como gobierno de las cosas, vuelve a encontrarse en los siglos XVII y XVIII. Federico II, en su *Antimaquiavelo*,[16] ofrece páginas muy significativas. Dice por ejemplo: comparemos Holanda y Rusia; Rusia es un país que bien puede tener las fronteras más extensas de todos los Estados europeos, ¿de qué está hecha? De ciénagas, de bosques, de desiertos; apenas está poblada por algunas bandas de gente que son pobres, miserables, sin actividades y sin industrias. Compárese por el contrario con Holanda: también ella está hecha de pantanos, siendo muy pequeña,

16. Federico II, ob. cit., citado en *L'Anti-Maquiavel*, ed. crítica de C. Fleischauer, en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. V., Ginebra, E. Droz, 1958, págs. 199-200.

pero en Holanda hay una población, una riqueza, una actividad comercial, una flota, que hacen que Holanda sea un país importante en Europa, cosa que Rusia apenas está empezando a ser. Así pues, gobernar es gobernar las cosas.

Vuelvo una vez más al texto que citaba más arriba, cuando La Perrière decía: «Gobierno es la recta disposición de las cosas de las que se hace uno cargo para conducirlas a un fin conveniente». El gobierno tiene pues una finalidad, «una disposición de las cosas a conducir a un fin conveniente», y también en esto creo que el gobierno se opone muy claramente a la soberanía. Por supuesto, la soberanía, en los textos filosóficos, también en los textos jurídicos, nunca ha sido presentada como un derecho puro y simple. Ni los juristas ni, a *fortiori*, los teólogos, han dicho nunca que el soberano legítimo estuviera autorizado a ejercer su poder, y punto. El soberano debe siempre, para ser un buen soberano, proponerse un fin, es decir, «el bien común y la salvación de todos».

Tomo, por ejemplo, un texto de finales del XVII; Pufendorf dice: «[A los soberanos] no se les ha conferido la autoridad soberana más que para que se sirvan de ella para procurar y mantener la utilidad pública». Un soberano no debe tener nada por ventajoso para él si no lo es también para el Estado. Ahora bien, ¿en qué consisten este bien común o incluso esta salvación de todos, de los que hablan los juristas y que encontramos regularmente invocados, planteados como el fin mismo de la soberanía? Si se mira el contenido real que juristas y teólogos dan a este bien común, se ve que hay bien común cuando los sujetos obedecen todos y sin desfallecer a las leyes, ejercen bien los cargos que se les otorgan, practican bien los oficios a los que están destinados, respetan el orden establecido, en la medida al menos en que este orden es conforme a las leyes que Dios ha impuesto a la naturaleza y a los hombres. Es decir que el bien público es esencialmente la obediencia a la ley, a la ley del soberano en esta tierra, o a la ley del soberano absoluto, Dios. Pero de todos modos, lo que caracteriza el fin de la soberanía, ese bien común, ese

bien general, no es finalmente nada distinto de la sumisión absoluta. Esto quiere decir que el fin de la soberanía es circular: remite al ejercicio mismo de la soberanía; el bien es la obediencia a la ley, de modo que el bien que se propone la soberanía es que las gentes le obedezcan. Circularidad esencial que, cualesquiera que sean evidentemente la estructura teórica, la justificación moral o los efectos prácticos, no está tan alejada de lo que Maquiavelo decía cuando declaraba que el objetivo principal del príncipe debía ser mantener su principado; seguimos estando en el círculo de la soberanía con relación a sí misma, del principado con relación a sí mismo.

Ahora bien, con la nueva definición de La Perrière, con sus intentos de definición del gobierno, creo que vemos aparecer otro tipo de finalidad. El gobierno es definido por La Perrière como una manera recta de disponer de las cosas para conducirlas no a la forma del «bien común», como decían los textos de los juristas, sino precisamente a un «fin conveniente» para cada una de las cosas que hay que gobernar. Lo que implica, de entrada, una pluralidad de metas específicas: por ejemplo, el gobierno tendrá que actuar de modo que se produzca la mayor riqueza posible, que se proporcionen a la gente recursos suficientes, o incluso los mayores recursos posibles; el gobierno, en fin, tendrá que hacer que la población pueda multiplicarse; así pues, toda una serie de finalidades específicas que llegarán a convertirse en el objetivo mismo del gobierno. Y, para lograr esas diferentes finalidades, dispondrá cosas. Esta palabra «disponer» es importante. Lo que, en efecto, permitía a la soberanía alcanzar su fin, la obediencia a las leyes, era la ley misma; ley y soberanía se confundían absolutamente una con otra. Por el contrario, aquí no se trata de imponer una ley a los hombres, se trata de disponer las cosas, es decir, de utilizar tácticas más que leyes, o, como mucho, de utilizar al máximo leyes como tácticas; hacer de modo que, por ciertos medios, tal o cual fin se pueda alcanzar.

Creo que tenemos ahí una ruptura importante: mientras que el fin de la soberanía se encuentra en sí misma, y mientras

que ésta extrae sus instrumentos de sí misma bajo la forma de la ley, el fin del gobierno, por su parte, está en las cosas que dirige; hay que buscarlo en la perfección, la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y los instrumentos del gobierno, en lugar de ser leyes, van a ser tácticas diversas. Regresión, por consiguiente, de la ley, o más bien, en la perspectiva de lo que debe ser el gobierno, la ley no es ciertamente el instrumento primordial. Ahí de nuevo volvemos a encontrar el tema que ha circulado durante todo el siglo XVII y que está manifiestamente explícito en el siglo XVIII en todos los textos de los economistas y de los fisiócratas cuando explican que, ciertamente, mediante la ley no se pueden alcanzar los fines del gobierno.

Cuarta observación, por último: Guillaume de La Perrière dice que alguien que sepa gobernar bien debe tener «paciencia, sabiduría y diligencia».[17] ¿Qué entiende por «paciencia»? Para explicar la palabra «paciencia», toma el ejemplo de lo que llama «el rey de las abejas», es decir, el abejorro, y señala: «El abejorro reina sobre la colmena sin tener necesidad de aguijón».[18] Dios ha querido mostrar con ello –«de modo místico», dice– que el verdadero gobernante no debe tener necesidad de un aguijón, es decir, de un instrumento para matar, de una espada, para ejercer su gobierno; debe tener paciencia antes que cólera, o más aún, no es el derecho de matar, de hacer valer su fuerza, lo que debe ser esencial en el personaje del gobernante. ¿Y qué contenido positivo dar a esta ausencia

17. «Todo gobernador de Reino o República debe tener en sí necesariamente sabiduría *(sagesse)* paciencia y diligencia» (ob. cit., 1567, pág. 46). El texto de Foucault ofrece suficientes argumentos para recordar que la *sagesse* es asimismo cordura y sensatez, una sabiduría práctica, una efectiva prudencia. [N. del ed.]

18. «Todo gobernador debe también tener paciencia, al modo del rey de las abejas que no tiene aguijón, en quien la naturaleza ha querido mostrar místicamente que los reyes y gobernadores de República deben usar hacia sus súbditos mucha más clemencia que severidad, y mucha más equidad que rigor», ibíd.

de aguijón? Será «la sabiduría y la diligencia». La «sabiduría», es decir, no exactamente, como decía la tradición, el conocimiento de las leyes divinas y humanas, el conocimiento de la justicia y de la equidad, sino precisamente ese conocimiento de las cosas, de los objetivos que se pueden alcanzar, para cuyo logro se debe actuar de un modo determinado, la «disposición» que se debe utilizar para alcanzarlos, es ese conocimiento el que va a constituir la sabiduría del soberano. Y respecto a su «diligencia», es precisamente lo que hace que el soberano, o más bien, el que gobierna, no deba gobernar más que en la medida en que se considere y actúe como si estuviera al servicio de quienes son gobernados. Y, una vez más, La Perrière se refiere aquí al ejemplo del padre de familia: el padre de familia es quien se levanta más temprano que los demás en la casa, quien se acuesta más tarde que los demás, es quien vela por todo, pues se considera al servicio de su casa.

Esta caracterización del gobierno es muy diferente de la caracterización del príncipe tal como la encontrábamos en Maquiavelo. Ciertamente, esta noción de gobierno es aún muy tosca, a pesar de algunos aspectos novedosos. Pienso que este primer esbozo de la noción y de la teoría del arte de gobernar ciertamente no cayó en saco roto en el siglo XVI, no era sólo un asunto de teóricos de la política. Se pueden señalar sus correlatos en lo real. Por una parte, la teoría del arte de gobernar estuvo vinculada, desde el siglo XVI, al desarrollo de las monarquías territoriales (aparición de los aparatos, de los relevos de gobierno, etc.); también estaba vinculada a todo un conjunto de análisis y de saberes que se desarrollaron desde finales del siglo XVI y que alcanzaron toda su amplitud en el siglo XVII, esencialmente el conocimiento del Estado en sus diferentes datos, en sus diferentes dimensiones, en los diferentes factores de su potencia, y a los que se llamó precisamente la «estadística» como ciencia del Estado. Por último, en tercer lugar, no se puede dejar de poner en correlación esta búsqueda de un arte de gobernar con el mercantilismo y el cameralismo.

Para decir las cosas muy esquemáticamente, el arte de gobernar encuentra a finales del siglo XVI y principios del XVII una primera forma de cristalización: se organiza en torno al tema de una razón de Estado, entendida no en el sentido peyorativo y negativo que hoy se le da (destruir los principios del derecho, de la equidad o de la humanidad por el solo interés del Estado), sino en un sentido positivo y pleno. El Estado se gobierna según las leyes racionales que le son propias, que no se deducen de las solas leyes naturales o divinas, ni de los solos preceptos de sabiduría y de prudencia; el Estado, como la naturaleza, tiene su propia racionalidad, aunque sea de un tipo diferente. Al contrario, el arte de gobernar, en vez de ir a buscar sus fundamentos en reglas trascendentes, en un modelo cosmológico o en un ideal filosófico y moral, deberá encontrar los principios de su racionalidad en aquello que constituye la realidad específica del Estado. En las próximas lecciones retomaré estos elementos de la primera racionalidad estatal. Pero ya podemos decir que esta razón de Estado ha sido para el desarrollo del arte del gobierno una especie de traba que ha durado hasta finales del siglo XVIII.

Hay para ello, creo, algunas razones. Ante todo, razones históricas, en sentido estricto, bloquearon este arte de gobernar. Se trata de la serie de grandes crisis del siglo XVII: la guerra de los Treinta Años, en primer lugar, con sus estragos y sus ruinas; en segundo lugar, durante toda la mitad del siglo, las grandes revueltas campesinas y urbanas; y por último, al terminar el siglo, la crisis financiera y también la crisis de provisiones, que hipotecaron toda la política de las monarquías occidentales a finales del siglo XVII. El arte de gobernar no podía desplegar, reflejar, tomar y multiplicar sus dimensiones más que durante un período de expansión, es decir, fuera de las grandes urgencias militares, económicas y políticas que no dejaron de acosar al siglo XVII de principio a fin. Razones históricas sólidas y pesadas, si se quiere, que bloquearon este arte de gobernar.

Pienso también que este arte de gobernar, formulado en el siglo XVI, se encontró bloqueado en el siglo XVII por otras razones que podríamos llamar, en términos que no me gustan mucho, estructuras institucionales y mentales. En todo caso, digamos que la primacía del problema del ejercicio de la soberanía, a la vez como cuestión teórica y como principio de organización política, fue un factor fundamental en ese bloqueo del arte de gobernar. Mientras la soberanía constituyese el problema principal, mientras las instituciones de soberanía fuesen las instituciones fundamentales, mientras el ejercicio del poder se reflejase como ejercicio de la soberanía, el arte de gobernar no se podía desarrollar de una manera específica y autónoma, y creo que tenemos un buen ejemplo de ello justamente en el mercantilismo. El mercantilismo fue el primer esfuerzo, iba a decir la primera sanción, de este arte de gobernar, tanto en el nivel de las prácticas políticas como en el de los conocimientos sobre el Estado. En este sentido, cabe decir que el mercantilismo es un primer umbral de racionalidad en este arte de gobernar del que el texto de La Perrière indicaba simplemente algunos principios más morales que reales. El mercantilismo es la primera racionalización del ejercicio del poder como práctica del gobierno; es la primera vez que comienza a constituirse un saber del Estado que pueda ser utilizado como táctica del gobierno; pero creo que el mercantilismo se encontró bloqueado y detenido, precisamente porque se propuso como objetivo esencial la potencia del soberano; ¿cómo hacer, no tanto para que el país sea rico, sino para que el soberano pueda disponer de riquezas, pueda tener tesoros, pueda constituir ejércitos con los que ponga en práctica su política? El objetivo del mercantilismo es la potencia del soberano, y los instrumentos que el mercantilismo se da son leyes, ordenanzas, reglamentos, es decir, las armas tradicionales del soberano. Objetivo: el soberano; instrumentos: los mismos que los de la soberanía. El mercantilismo intentaba hacer entrar las posibilidades dadas por

un arte que reflejaba el del gobierno en el interior de una estructura institucional y mental de soberanía que lo bloqueaba.

De modo que durante todo el siglo XVII y hasta la gran liquidación de los temas mercantilistas a comienzos del siglo XVIII, el arte de gobernar quedó en cierto modo atascado, atrapado entre dos cosas. Por una parte, un marco demasiado amplio, demasiado abstracto, demasiado rígido, que era precisamente la soberanía como problema y como institución; este arte de gobernar intentó avenirse con la teoría de la soberanía: intentaron deducir de una teoría renovada de la soberanía los principios rectores de un arte de gobernar. Es ahí donde intervienen los juristas del siglo XVII cuando formulan o cuando reactualizan la teoría del contrato. La teoría del contrato será precisamente aquella con la que el contrato fundacional, el compromiso recíproco de los soberanos y de los súbditos, va a ser esa especie de matriz teórica a partir de la que se intentarán alcanzar los principios generales de un arte de gobernar. Pero si la teoría del contrato, si esta reflexión sobre las relaciones del soberano y sus súbditos, ha tenido un papel muy importante en la teoría del derecho público –de hecho, el ejemplo de Hobbes lo prueba con evidencia, aunque a fin de cuentas él quería llegar a encontrar los principios rectores de un arte de gobernar–, siempre se ha quedado en la formulación de los principios generales del derecho público.

Por una parte, pues, marco demasiado amplio, demasiado abstracto, demasiado rígido, de la soberanía, y por otra parte, un modelo demasiado estrecho, demasiado débil, demasiado inconsistente, que era el de la familia. El arte de gobernar, o bien intentaba alcanzar la forma general de la soberanía, o bien –o mejor, al mismo tiempo– se ceñía a esa especie de modelo concreto que era el gobierno de la familia. ¿Cómo hacer para que quien gobierna pueda gobernar el Estado igual de bien, de una manera tan precisa y meticulosa como se puede gobernar una familia? Y por eso mismo, se encontraba bloqueado por esa idea de la economía que, todavía en esa época, siempre se refería sólo a la gestión de un reducido

conjunto constituido por la familia y la gente de la casa. La gente de la casa y el padre de familia por una parte, el Estado y el soberano por otra; de este modo, el arte de gobernar no podía encontrar su dimensión propia.

¿Cómo se produjo el desbloqueo del arte de gobernar? Hay que reinscribir este desbloqueo, como todo bloqueo, en ciertos procesos generales, en concreto en la expansión demográfica del siglo XVIII, vinculada a la abundancia monetaria, vinculada ésta a su vez al aumento de la producción agrícola según procesos circulares que los historiadores conocen bien. Al ser éste el marco general, cabe decir de modo más preciso que el desbloqueo del arte de gobernar estuvo vinculado a la aparición del problema de la población. O digamos que hay un proceso bastante sutil –que se debería intentar restituir en detalle– en el que se vería cómo la ciencia del gobierno, la economía que se centraba en algo distinto de la familia, y por último, el problema de la población, están relacionados unos con otros.

A través del desarrollo de la ciencia del gobierno, la economía se pudo volver a centrar sobre cierto nivel de realidad que ahora caracterizamos como «económico», y, una vez más, a través del desarrollo de la ciencia del gobierno fue posible delimitar el problema específico de la población; pero también cabría decir que, gracias a la percepción de los problemas específicos de la población y al aislamiento de ese nivel de realidad al que llamamos economía, el problema del gobierno pudo por fin ser pensado, reflexionado y calculado, fuera del marco jurídico de la soberanía. Y esta misma estadística, que en el marco del mercantilismo no había podido funcionar nunca más que en el interior y en cierto modo en beneficio de una administración monárquica, funcionando ella misma en la forma de la soberanía, esta misma estadística llegará a ser el factor técnico principal o uno de los factores técnicos principales de este desbloqueo.

En efecto, ¿cómo va a permitir el problema de la población el desbloqueo del arte de gobernar? La perspectiva de la po-

blación, la realidad de los fenómenos propios de la población, van a permitir descartar definitivamente el modelo de la familia y volver a centrar esta noción de economía sobre algo distinto. De hecho, la estadística que había funcionado hasta entonces dentro de los marcos administrativos y por tanto del funcionamiento de la soberanía, esta misma estadística descubre y muestra poco a poco que la población tiene sus regularidades propias: su número de muertos, su número de enfermedades, sus regularidades de accidentes. La estadística también muestra que la agregación de la población conlleva efectos propios y que dichos fenómenos son irreductibles a los de la familia. Tales efectos serán las grandes epidemias, las expansiones endémicas, la espiral del trabajo y de la riqueza. La estadística muestra igualmente que, por sus desplazamientos, por sus maneras de hacer, por su actividad, la población tiene efectos económicos específicos. La estadística, al permitir cuantificar los fenómenos propios de la población, hace aparecer su especificidad irreductible al marco reducido de la familia. Excepto para cierto número de temas residuales, que pueden ser temas morales o religiosos, la familia va a desaparecer como modelo del gobierno.

En cambio, lo que va a aparecer en este momento es la familia como elemento en el interior de la población y como repetidor fundamental de su gobierno. Dicho de otro modo, el arte de gobernar, hasta la irrupción del conjunto de problemas relativos a la población, no se podía pensar más que a partir del modelo de la familia, a partir de la economía entendida como gestión de la familia. Por el contrario, a partir del momento en que la población aparece como algo completamente irreductible a la familia, de repente, esta última pasa a un segundo plano con respecto a la población; aparece como elemento en el seno de ésta. Ya no es, pues, un modelo; es un segmento, segmento simplemente privilegiado porque, cuando se quiera obtener algo de la población referente al comportamiento sexual, a la demografía, al número de hijos, o al consumo, no quedará más remedio que pasar por la

familia. Pero la familia, de modelo, va a convertirse en instrumento, instrumento privilegiado para el gobierno de las poblaciones y no modelo quimérico para el buen gobierno. Este desplazamiento de la familia del nivel de modelo al nivel de la instrumentación es absolutamente fundamental. Y, en efecto, a partir de mediados del siglo XVIII la familia aparece en esta instrumentación con respecto a la población: campañas sobre la mortalidad, campañas sobre el matrimonio, vacunaciones, inoculaciones. Lo que hace que la población permita el desbloqueo del arte de gobernar es que elimina el modelo de la familia.

En segundo lugar, la población va a aparecer como el fin último por excelencia del gobierno: porque, en el fondo, ¿cuál puede ser su meta? Ciertamente no la de gobernar, sino la de mejorar el destino de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de su vida, su salud; y los instrumentos que el gobierno se otorgará para obtener estos fines son, de algún modo, inmanentes al campo de la población, ya que esencialmente sobre ella obrará directamente mediante campañas, o más aún, indirectamente mediante técnicas que permitirán, por ejemplo, estimular, sin que las gentes se den cuenta de ello, la tasa de natalidad, o dirigiendo hacia tal o cual región, hacia tal actividad, los flujos de población. La población aparece, pues, más que como la potencia del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno. La población va a aparecer como sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también como objeto entre las manos del gobierno, consciente frente al gobierno de lo que quiere, e inconsciente también de lo que se le hace hacer. El interés, como conciencia de cada uno de los individuos que constituye la población, y el interés como interés de la población, cualesquiera que sean los intereses y las aspiraciones individuales de los que la componen, será el objetivo y el instrumento fundamental del gobierno de las poblaciones. Nacimiento de un arte o, en todo caso, de tácticas y de técnicas absolutamente nuevas.

Finalmente, la población será el punto en torno al cual se organizará lo que en los textos del siglo XVI se llamaba «la

paciencia del soberano»; es decir, la población va a ser el objeto que el gobierno deberá tener en cuenta en sus observaciones, en su saber, para llegar efectivamente a gobernar de modo racional y reflexivo. La constitución de un saber de gobierno es absolutamente indisociable de la constitución de un saber de todos los procesos que giran en torno a la población en sentido amplio, eso que se llama precisamente «la economía». Muy recientemente les decía que la economía política había podido configurarse a partir del momento en que, entre los diferentes elementos de la riqueza, había surgido un nuevo tema, que era la población. Al captar esta red continua y múltiple de relaciones entre la población, el territorio y la riqueza, se constituirá una ciencia que llamamos la «economía política», y al mismo tiempo, un tipo de intervención característica del gobierno, que llegará a ser la intervención en el campo de la economía y de la población. En resumen, el tránsito de un arte de gobernar a una ciencia política, el paso de un régimen dominado por las estructuras de soberanía a un régimen dominado por las técnicas del gobierno, tienen lugar en el siglo XVIII en torno a la población, y por consiguiente, en torno al nacimiento de la economía política.

Con esto no quiero decir en absoluto que la soberanía haya dejado de desempeñar un papel a partir del momento en que el arte de gobernar empezó a convertirse en ciencia política; más bien diría lo contrario: que jamás el problema de la soberanía se planteó con tanta agudeza como en ese momento, pues ya no se trataba precisamente, como en los siglos XVI o XVII, de intentar deducir un arte de gobernar a partir de una teoría de la soberanía, sino de ver, dado que había un arte de gobernar y que se desplegaba, qué forma jurídica, qué forma institucional, qué fundamento de derecho iba a poder darse a la soberanía que caracteriza a un Estado.

Lean los dos textos de Rousseau. En el primero cronológicamente, es decir, en el artículo «Economía política» de la

Enciclopedia, verán cómo Rousseau plantea el problema del gobierno y del arte de gobernar constatando precisamente esto –y el texto es muy característico desde ese punto de vista–: la palabra «economía» designa esencialmente la gestión de los bienes de la familia por parte del padre de familia;[19] pero ese modelo ya no debe ser aceptado, aunque fuese una referencia en el pasado. En nuestros días, dice Rousseau, sabemos muy bien que la economía política ya no es la economía familiar, y, sin referirse explícitamente ni a la fisiocracia, ni a la estadística, ni al problema general de la población, constata este corte y el hecho de que economía –economía política– tiene un sentido completamente nuevo, que ya no se debe circunscribir al viejo modelo de la familia.[20] En todo caso, en este artículo se propone definir un arte del gobierno. Después escribirá el *Contrato social*, donde el problema será precisamente saber cómo, con nociones como las de «naturaleza», «contrato», «voluntad general» se puede dar un principio general de gobierno que deje espacio, a la vez, al principio jurídico de la soberanía y a los elementos por los que se puede definir y caracterizar un arte del gobierno. Así pues, la soberanía no es en absoluto eliminada por la emergencia de un arte nuevo de gobernar, un arte de gobernar que ha atravesado ahora el umbral de una ciencia política; el problema de la soberanía no se ha eliminado; al contrario, se ha agudizado más que nunca.

Y en lo que se refiere a la disciplina, cabe decir que tampoco se ha eliminado. Sin duda, su organización, su puesta

19. «Esta palabra [...] no significa originariamente más que el prudente y legítimo gobierno de la casa, para el bien común de toda la familia» (ob. cit., pág. 241; trad. cast.: pág. 3).

20. «¿Cómo podría asemejarse el gobierno del Estado al de la familia, cuyo fundamento es tan distinto? [...] Con razón se ha distinguido la economía *política* de la *economía particular*, y no teniendo el Estado nada en común con la familia [...], no podrían las mismas reglas de conducta convenir a ambos», ibíd., págs. 241 y 244 (trad. cast.: págs. 3 y 7).

en práctica, todas las instituciones en cuyo interior había florecido en el siglo XVII y a principios del XVIII, las escuelas, los talleres, los ejércitos, por supuesto se funden con ella, y no se comprende más que por el desarrollo de las grandes monarquías administrativas, pero tampoco nunca la disciplina resulta más importante y más valorada que a partir del momento en que se intenta gestionar la población. Administrar la población no quiere decir, sin más, administrar la masa colectiva de los fenómenos o gestionarlos simplemente en el nivel de sus resultados globales; administrar la población quiere decir gestionarla igualmente en profundidad, con delicadeza y en detalle.

La idea del gobierno de la población agudiza aún más el problema de la fundamentación de la soberanía –pensemos en Rousseau– y también agudiza aún más la necesidad de desarrollar las disciplinas (he intentado analizar esta historia de las disciplinas en otra parte).[21] De manera que es necesario que no comprendamos en absoluto las cosas como la sustitución de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, y después la de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. Se da, en efecto, un triángulo: soberanía-disciplina-gestión gubernamental cuya meta principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad. En todo caso, lo que quería mostrar era un vínculo histórico profundo entre el movimiento que hace tambalear las constantes de la soberanía tras el problema ahora primordial de las opciones de gobierno, el movimiento que hace aparecer a la población como un dato, como un campo de intervención, como el fin de las técnicas de gobierno, y, en tercer lugar, el movimiento que aísla a la economía como campo específico de realidad y a la economía política a la vez como ciencia y como técnica de intervención del go-

21. Foucault, M., *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 [trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1978].

bierno en dicho campo de realidad. Creo que es importante reparar en que estos tres movimientos –gobierno, población y economía política– constituyen desde el siglo XVIII una serie sólida que, aún hoy, no está disociada.

Añadiré simplemente unas palabras más: si hubiese querido darle un título más exacto al curso que emprendí este año, seguramente no habría elegido el de «seguridad, territorio y población». Lo que ahora querría hacer sería algo que llamaría una «historia de la gubernamentalidad». Con la palabra «gubernamentalidad» quiero decir tres cosas. Por «gubernamentalidad» entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que por «gubernamentalidad» habría que entender el proceso o, más bien, el resultado del proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco «gubernamentalizado».

Sabemos qué fascinación ejercen hoy el amor o el horror del Estado; sabemos cuánto interés se concede al nacimiento del Estado, a su historia, a sus adelantos, a su poder, a sus abusos. Esta sobrevaloración del problema del Estado la encontramos, creo, esencialmente bajo dos formas. Bajo una forma inmediata, afectiva y trágica: es el lirismo del monstruo frío frente a nosotros; tenemos una segunda manera de

sobrevalorar el problema del Estado –y bajo una forma paradójica, pues es aparentemente reductora–: es el análisis que consiste en reducir el Estado a un número de funciones, como por ejemplo el desarrollo de las fuerzas productivas, la reproducción de las relaciones de producción; y ese papel, reductor del Estado con respecto a otra cosa, convierte aun así al Estado en absolutamente esencial como meta que hay que atacar y, como es bien sabido, como posición privilegiada que hay que ocupar. Pero sin duda el Estado, ni a lo largo de su historia ni tampoco actualmente, ha tenido esta unidad, esta individualidad, esta funcionalidad rigurosa, e incluso diría esta importancia; después de todo, el Estado sólo es quizá una realidad artificial, una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se cree. Tal vez lo que es importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es la estatización de la sociedad, sino más bien lo que yo llamaría la «gubernamentalización» del Estado.

Vivimos en la era de la gubernamentalidad, que ha sido descubierta en el siglo XVIII. Gubernamentalización del Estado que es un fenómeno particularmente retorcido porque si efectivamente los problemas de la gubernamentalidad, las técnicas del gobierno, se han convertido en el único reto político y el único espacio real de la lucha y de las rivalidades políticas, esta gubernamentalización del Estado ha sido sin embargo el fenómeno que le ha permitido sobrevivir. Y es probable que si el Estado existe tal como existe ahora, sea precisamente gracias a esa gubernamentalidad que es a la vez interior y exterior al Estado, puesto que las tácticas de gobierno son las que permiten definir en cada momento lo que le debe y lo que no le debe concernir, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es. Así pues, si les parece, el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites sólo se deben comprender a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad.

Y quizá se podría, de una manera completamente global, genérica y, por consiguiente, inexacta, reconstituir las grandes

formas, las grandes economías de poder en Occidente de la manera siguiente: en primer lugar, el Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley –leyes consuetudinarias y leyes escritas–, con todo un juego de compromisos y de litigios; en segundo lugar, el Estado administrativo, nacido en los siglos XV y XVI en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y de disciplinas; y, por último, un Estado de gobierno que ya no es definido esencialmente por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad, naturalmente con el territorio sobre el que se extiende, pero que no es, en cierto modo, más que un componente de aquélla. Este Estado de gobierno, que se apoya esencialmente sobre la población, que se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad.

He aquí, por tanto, algunas consideraciones sobre la articulación del fenómeno, que considero importante, de la gubernamentalidad. Ahora intentaré mostrar cómo esta gubernamentalidad nació, por una parte, a partir de un modelo arcaico que fue el de la pastoral cristiana, en segundo lugar, apoyándose en un modelo o más bien sobre una técnica diplomático-militar, y por último, en tercer lugar, cómo esta gubernamentalidad sólo pudo adquirir las dimensiones que tiene gracias a una serie de instrumentos muy particulares, cuya formación es contemporánea precisamente del arte de gobernar, y a los que se denomina en el antiguo sentido del término, el de los siglos XVII y XVIII: la policía. La pastoral, la nueva técnica diplomático-militar y, finalmente, la policía, creo que han sido los tres grandes elementos a partir de los cuales se ha podido producir ese fenómeno fundamental en la historia de Occidente que ha sido la gubernamentalización del Estado.


Paidós

Ensayos sobre biopolítica
Excesos de vida



**Gilles Deleuze / Michel Foucault / Antonio Negri
Slavoj Žižek / Giorgio Agamben**

Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.)

¿Es casual que, a manera de legado para una filosofía futura, los dos últimos textos publicados por Deleuze y Foucault antes de morir trabajen el concepto de vida? Fue Michel Foucault quien trazó por primera vez la ecuación entre el surgimiento del individuo moderno y el biopoder: en su análisis del poder disciplinario, Foucault descubre que las técnicas de sujeción y de normalización de los individuos intervienen sobre el cuerpo, es decir, sobre la salud, la sexualidad, la herencia biológica o racial, la higiene, clasificando a la población y distribuyendo a sus miembros en el mapa definitorio de lo normal y lo anormal, de la peligrosidad criminal, de la enfermedad y la salud.

Los artículos reunidos en este libro parten del concepto de biopolítica para plantear desafíos e interrogantes de carácter urgente: ¿cómo deshacer los mecanismos de inscripción y control de lo vivo, cómo resistir a ese poder que, reclamándose defensor de los cuerpos y de las poblaciones, los sujeta a mecanismos violentamente normalizadores, los codifica bajo el signo del capital y la productividad, legitimando así las violencias y los genocidios más atroces?

La respuesta está lejos de ser conclusiva o de agotar la complejidad de la pregunta: son los "excesos de vida", las experiencias y los lenguajes que no encajan en las clasificaciones hegemónicas, los que poseen la fuerza para introducir grietas en la malla porosa del poder. Pero la intención, el significado y el destino de estas grietas no pueden ser definidos de antemano: son un puro acontecimiento. Cada uno de los autores ofrece una línea de exploración singular: las nociones de "virtualidad" e "inmanencia" para Deleuze, la potencia de la multitud para Antonio Negri, la "vida desnuda" para Giorgio Agamben, la vida como aquello "capaz de error" para Foucault, etc., son formas de pensar atajos estratégicos, desafíos al orden que impone el biopoder, modos alternativos de afirmación estética y política. En todos los ensayos, la pregunta de fondo se parece: ¿cómo hacer de la vida una línea de devenir, un umbral de resistencia y creación, un modo de relación singular con lo común, en suma, un terreno propicio para cultivar prácticas de autonomía y de estilo?

ISBN 978-950-12-6567-5



www.paidos.com
www.paidosargentina.com.ar

PAIDÓS ESPACIOS DEL SABER 67